HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Martin Grabmann

Traducción de Salvador Minguijón

Transcripción del texto publicado por Editorial Labor S. A. en 1928 [1]

[1] Hemos tomado el texto del excelente sitio de Arvo: `http://www.arvo.net`. El texto electrónico de este sitio proviene muy probablemente de un programa OCR, debido a la clase de erratas que suelen producir este tipo de programas. Las hemos corregido. También hemos hecho un pequeño número de cambios: hemos escrito en itálica los títulos de las obras citadas en el texto y hemos abreviado ligeramente dos títulos (de sección y de capítulo) que por su longitud no eran procesados correctamente por LaTeX(y dado que carecemos de la competencia necesaria en el uso de este programa para solucionar este problema).

Índice general

Capítulo 1

Introducción

1.1. Introducción

No se comprende la filosofía medieval del Occidente latino en su evolución, en su esencia y en su importancia, si no se conocen sus precedentes y sus fuentes. Porque la filosofía escolástica no nació como una creación nueva desprovista de tradiciones, sino que fué un desarrollo, en ámbito más extenso, de la filosofía antigua, patrística (agustiniana) y en parte también de la filosofía arábigo-judía. Constantemente, en los escritos escolásticos, la utilización de esas fuentes, aprobando o rechazando su contenido, nos permite seguir las raíces históricas y los fundamentos del pensamiento escolástico. Podemos prescindir aquí de la exposición de la filosofía griega, del sistema de Platón y del neoplatonismo y, ante todo, de Aristóteles, pues de ello se trata en otro manual de la COLECCIÓN LABOR . Podemos contentarnos en esta Introducción con breves palabras, sobre San Agustín, a través del cual principalmente se transmite a la Edad Media la influencia patrística, y sobre las principales direcciones de la filosofía islamítico-judía. Ciertamente esos dos pórticos de la filosofía cristiana de la Edad Media no tienen entre sí ninguna conexión arquitectónica, pero hay que atravesarlos previamente para poder orientarse en la filosofía escolástica.

1.2. La filosofía de los Padres de la Iglesia

1.2.1. Generalidades

La filosofía de los Padres de la Iglesia no es en conjunto un sistema filosófico independiente, sino una pieza consistente levantada dentro de la estructura de la teología y enlazada con los fines de ésta, una filosofía religiosa al ser-

vicio de las enseñanzas de la fe. Por esto es muchas veces muy dificil trazar la divisoria entre la historia del dogma, y la historia de la filosofía. Está en la misma naturaleza del contenido, valor y normas del Cristianismo estimular y fecundar el pensamiento filosófico que medita sobre las más profundas cuestiones de la vida y del esfuerzo humanos. Señaladamente los filósofos que se convirtieron al Cristianismo debieron buscar en su propio pensamiento un modo de confrontar y compensar la concepción del mundo que hasta entonces habían profesado y las enseñanzas cristianas. Debieron sentir al mismo tiempo la necesidad de ahondar por medio de la Filosofía en la profundidad de los misterios del Cristianismo. Un importante movimiento filosófico se señala primeramente en los apologistas de siglo II (Justino el filósofo, Atenágoras, Taciano, Teófilo de Antioquía, etcétera), que en sus discusiones con los paganos enemigos de la fe cristiana tuvieron que colocarse en el terreno de la filosofía antigua. Una polémica, en parte muy acerba, contra los filósofos griegos se nos muestra en los antignósticos, es decir, los autores eclesiásticos que escribieron contra las teorías antieclesiásticas del gnosticismo sincrético, especialmente Tertuliano, cuyos escritos son, por lo demás, interesantes para la Psicología.

Un estrecho enlace entre la Filosofía y el Cristianismo se establece en la escuela catequística de Alejandría (Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes), en la cual las enseñanzas del platonismo, del estoicismo y las de Filón encontraron cordial estimación y utilización abundante en orden a los fundamentos de la especulación y la sistemática teológicas. La filosofía griega se toma aquí como guía de los paganos hacia Cristo, como propedéutica para la Teología, para el desarrollo de la *pistis* hacia la *gnosis*. También los Padres capadocios, Basilio el Grande y Gregorio Nazianceno han reconocido el valor educativo y el valor de contenido cognoscitivo de la literatura y filosofía antiguas, Gregorio de Nissa, el tercero de los «tres luminares de Capadocia» se ha mostrado en Teología, Teoría del Conocimiento y Psicología como un pensador cristiano influido por el platonismo, y ha entrado además en el camino de la mística especulativa.

Las discusiones y fórmulas cristológicas y trinitarias dieron ocasión desde el siglo IV para la fijación de una terminología teológica eclesiástica y para que se utilizaran y ensancharan los conceptos metafísicos de la Filosofía (*physis*, *hypóstasis*, *ousía*, etc.).

Al utilizar la filosofía antigua, los Santos Padres muestran el deseo de adaptarla y cristianizarla. Rechazan las teorías filosóficas que repugnaban la

esencia del Cristianismo, como el escepticismo que era inconciliable con la verdad de la fe cristiana y el epicureísmo, que estaba en oposición con la austeridad y el espíritu de sacrificio de la ética cristiana. Aristóteles estaba al tiempo del florecimiento de la patrística más en segundo término; pero de un modo especial el nestorianismo y también el monofisitismo contaron aristotélicos entre sus partidarios. La utilización de Aristóteles por los Santos Padres se limitaba muchas veces al orden formal y terminológico. En Oriente, hacia el final del período de la patrística griega, Leoncio de Bizancio y Juan de Damasco hicieron un uso más abundante de la filosofía aristotélica. En Occidente, Boecio, el último romano y el primer escolástico, introdujo por medio de traduccioncs y comentarios el pensamiento aristotélico, especialmente en lo que se refiere a la Lógica, mientras que su *Consolatio philosophiae*, muy leída y comentada en la Edad Media, tiene una base neoplatónico-escolástica.

Las fuentes filosóficas propias de la patrística son el estoicismo, el platonismo ecléctico popular y especialmente el neoplatonismo. Encontramos la ética estoica de Cicerón y Séneca en Minucio Félix, Lactancio y San Ambrosio; fué repudiado el antiguo fatalismo y en cambio se desarrolló por los Santos Padres, especialmente por San Juan Crisóstomo y San Teodoreto de Ciro, la fe cristiana en la Providencia. El platonismo ecléctico que se extendió en el tiempo posterior a Jesucristo encontró en los Santos Padres, por su espiritualismo y su concepción de lo suprasensible, favorable acogida, y fué transformado en sentido cristiano. Todavía ofreció estímulo más poderoso para el trabajo especulativo sistemático de la teología patrística posterior el neoplatonismo, que gracias a Plotino se hizo una consistente construcción del pensamiento y cuyas doctrinas panteístas fueron rechazadas como inconciliables con la enseñanza cristiana de un Dios personal trino en personas, entre las cuales hay comunicación de esencia y de vida, y con la doctrina de la libre acción creadora de Dios. A la dirección neoplatónica pertenece Nemesio en su obra *Perí physeos anthrópon*, atribuída en la Edad Media a Gregorio de Nissa, y todavía más Sinesio de Cirene. Dentro de la inspiración neoplatónica de Proclo se encuentra la colección de escritos aparecida a principios del siglo V bajo el nombre de Dionisio Areopagita, discípulo de los Apóstoles, cuyo influjo advertimos en la Escolástica y la Mística de la Edad Media. El platonismo ha sido también para el más grande de los Padres de la Iglesia, San Agustín, el guía decisivo que lo ha conducido al Cristianismo.

1.2.2. La filosofía de San Agustín

Es dificil trazar un bosquejo de la poderosa, significativa y radiante figura del filósofo Agustín. San Agustín es el más grande de los Padres y teólogos de

la Iglesia católica, el que ha señalado sus caminos a la dogmática especulativa, a la moral y a la mística, y ha creado una serie de disciplinas teológicas; como obispo el más importante de su tiempo, ha desarrollado una actividad práctica que hubiera bastado para llenar una vida entera. Es una personalidad profundamente religiosa, llena de ardiente amor a Dios y de abnegado amor a los hombres, que resplandece por la generosidad más pura; es un pensador de intuición genial que reúne en sí el don de la observación psicológica delicada, la especulación metafísica y la interioridad mística; es un orador y un escritor de fascinadora fuerza persuasiva y de la más poderosa facultad de expresión; ofrece atractivo incluso para el hombre moderno, de modo que pertenece a la Antigüedad, a la Edad Media y a los modernos tiempos. Múltiple como el que más entre los modernos, representa la figura de un pensador cuyo radio de influencia es inconmensurable. San Agustín no sólo ha pensado su sistema y le ha dado forma sino que lo ha alcanzado con esfuerzo y lo ha vivido. Su filosofía es en el más alto grado una filosofía personal.

Aurelio Agustín nació en el año 354 en Tagaste (Africa) y, después de una sólida formación científica en su país, fué maestro de retórica en Tagaste y en Cartago, después en Roma y en Milán. Convertido en esta última ciudad al Cristianismo, fué bautizado por San Ambrosio en la Pascua del año 387, se hizo después presbítero y desde el año 395 hasta su muerte ocurrida en 430 desarrolló una asombrosa y variada actividad como obispo de Hipona. Entre sus numerosas obras interesan principalmente a la Filosofía las *Confessiones* (13 libros), la más cautivadora autobiografía de la literatura del mundo, las monografías *Contra academicos* (contra los escépticos), *Soliloquiorum libri II*, *De quantitate animae*, *De anima et eius origine*, *De immortalitale animae*, *De ordine*, *De libero arbitrio* y, finalmente, las grandes obras *De civitate Dei* y *De trinitate.*

La evolución del espíritu de San Agustín antes de su conversión es una constante aspiración a la verdad, buscada primero en los maniqueos, cuyo sensualismo y materialismo no podían contentar su grande alma, después en el escepticismo de la nueva Academia, cuya renuncia a la posesión de la verdad no le agradó tampoco. Finalmente el espiritualismo de los escritos neoplatónicos, que había conocido en la traducción latina de Mario Victorino, fué el terreno metafísico desde el cual se elevó al conocimiento de la verdad y valor suprasensibles y sobrenaturales del Cristianismo.

El ansia ardiente de la verdad es el rasgo fundamental de la vida espiritual de San Agustín. Su anhelo tiene en sí dos grandes fines: Dios y el alma;

quiere conocer a Dios y al alma; fuera de eso, nada. El camino para esta ciencia es la vida interior, la submersión en sí mismo; la verdad habita en el hombre interior. En el interior del hombre está también el punto de partida de la filosofía agustiniana que quiere resolver, en primen lugar, el problema epistemológico de la verdad y de la certeza, cuya dificultad había sentido su alma.

Mucho antes que Descartes, puso San Agustín en la certeza inmediata de los hechos de conciencia y del propio «yo» el punto de partida de la filosofía. Como Descartes, parte de la duda. Muchas cosas se pueden poner en duda, pero queda como cosa cierta que yo soy un sujeto que duda. Si el hecho de la duda es una cosa cierta, los hechos de conciencia que en la duda se manifiestan: la vida, el recuerdo, la comprensión, la voluntad, el pensamiento, el juicio, son también algo absolutamente cierto, por tanto también la existencia del yo que duda, vive, recuerda, etc., es absolutamente cierta. El fundamento de la absoluta certeza de los hechos de conciencia y de la existencia del propio yo está en la inmediata visión de estas verdades. Pero esas verdades son verdades de hecho que tienen un valor individual. ¿Cómo llegaremos, pues, a un conocimiento que exceda nuestro propio yo, de las realidades y verdades que están fuera de nosotros y sobre nosotros? San Agustín distingue según el sentido platónico, un mundo corpóreo y otro incorpóreo e inteligible. El conocimiento sensible nos garantiza y nos abre la realidad del mundo corpóreo. Pero ésta puede ofrecernos solamente opinión, no ciencia y verdad. Solo hay ciencia del contenido y objetos del mundo inteligible, que son la verdadera realidad, el verdadero ser. En una visión inmediata, libre de error, aprehende nuestro espíritu en sí mismo las *rationes aeternae*, las eternas, inmutables e invariables verdades de la Lógica, de las Matemáticas, de la Ética y de la Estética. Estas verdades no brotan de la experiencia sensible, son principios a priori de la razón, y norma para los juicios de nuestro mundo interior, como también del mundo exterior corpóreo, de las imágenes estéticas y de las acciones éticas.

Estas *rationes aeternae* están en nuestro espíritu pero no son de nuestro espíritu, no son producto suyo. Sólo lo eterno e inmutable puede ser causa de esas verdades eternas, inmutables. Ellas son reflejo de la eterna verdad divina en los pensamientos individuales de los hombres. A esas *rationes aeternae* corresponden en el espíritu divino las ideas divinas. San Agustín ha interpretado y perfeccionado la doctrina platónica de las ideas en el sentido de los pensamientos divinos eternos, de las formas originarias y arquetipos divinos con arreglo a los cuales han sido creadas todas las cosas. Nuestro

espíritu reconoce en sí mismo las verdades inmutables e invariables, las *rationes aeternae*, porque se pone en contacto con el espíritu de Dios, con las ideas divinas, y la eterna verdad divina irradia sobre él. En esta luz divina invisible y pura reconocemos las más altas verdades, sin que a pesar de ello veamos al mismo Dios. San Agustín utiliza aquí la teoría neoplatónica de la iluminación o irradiación.

El punto de partida de la filosofía agustiniana, colocado en la certeza inmediata de los hechos de conciencia y de la existencia del propio yo, orienta no sólo su teoría del conocimiento sino también toda su filosofía.

En Psicología gira en torno al gran problema metafísico de la substancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma humana. En su análisis psicológico de la conciencia del yo, asigna San Agustín realidad al yo, pone de relieve la independencia del yo frente a los hechos anímicos y lo muestra como sujeto permanente en medio de las variaciones de la vida del alma, con lo cual acentúa la significación de la memoria en orden a la conciencia de la identidad del yo. En suma, San Agustín caracteriza el alma como substancia. De la inmaterialidad y espiritualidad del alma quiere tener no simplemente una fe sino una clara ciencia, y consagra especial atención a la investigación de este problema, así como también a la cuestión de la inmortalidad. En un arduo razonamiento extiende la certeza del conocimiento de los hechos de conciencia y de existencia del propio yo al conocimiento de la esencia de ese yo. Si el alma tiene certeza de sí misma debe tener también certeza de su esencia. Por tanto, si el alma fuese una cosa corpórea, debería conocer que lo era con la misma certeza con que sabe que piensa, recuerda, vive y existe. Mas como no sucede así, síguese que el alma no es cosa corpórea. Otra prueba de la inmaterialidad y espiritualidad del alma saca San Agustin del contenido y género de actividad del conocimiento superior del espíritu. La prueba principal de la inmortalidad del alma la presenta del siguiente modo: la verdad es inmutable, imperecedera y eterna. Pero el espíritu humano como portador y sujeto de la verdad está unido a ella de un modo inseparable. En consecuencia, el espiritu humano es inmortal. En el hombre no hay más que una sola alma que está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él. En el alma hay memoria, entendimiento y voluntad, las potencias fundamentales, imagen de la Trinidad. La voluntad, que mueve todas las facultades del alma, tiene una cierta primacía. San Agustín define al hombre como un alma espiritual que se sirve de un cuerpo corpóreo terrestre, o también como substancia racional que consta de cuerpo y alma. La unión del espíritu y el cuerpo es para él un prodigio, un misterio impenetrable. Sin embargo, San Agustín no sólo ha

tratado el problema metafísico de la doctrina del alma, sino que ha practicado mejor que todos los demás Padres de la Iglesia y que los escolásticos el método del análisis introspectivo de la vida del alma; en sus escritos se encierra una multitud de observaciones psicológicas empíricas. Para mencionar solamente algunas, encontramos en San Agustín consideraciones o ideas sobre psicología infantil, sobre los fenómenos de la memoria, del olvido, del conocimiento y reconocimiento, del modo cómo el hombre aprende, sobre la conciencia del tiempo, sobre la percepción sensible interna y externa, sobre la asociación de las ideas, sobre la psicología del interés, sobre la significación del ritmo en la vida espiritual, etc.

También la teología de San Agustín está en la más íntima relación con el punto de partida de su filosofía, pues los hechos de conciencia constituyen las premisas de la demostración metafísica del Ser Supremo. Fúndase esta demostración en los caracteres de la verdad. Por la introspección o mirada interior sobre nosotros mismos encontramos en nuestro espíritu las más altas verdades de la Lógica, de la Matemática, de la Estética, de la Ética, de la Religión, verdades a las cuales corresponde la propiedad de ser eternas e inmutables. La existencia de esas verdades en el espíritu debe tener una causa. Esta causa no puede ser nuestro mismo espíritu, puesto que éste, aunque sea inmortal, ha tenido su origen en el tiempo y siendo mudable su actividad no puede producir lo inmutable y eterno. Seguidamente prueba San Agustín con agudo razonamiento que la existencia en nuestro espíritu de esas verdades eternas, inmutables y necesarias sólo puede explicarse por la existencia de un Ser Supremo eterno, inmutable y necesario, es decir, por la existencia de un Dios que es la más alta, eterna verdad y la fuente primera de todas las verdades. Además de esta prueba noética, cuyo eco resuena en la Edad Media y también en la filosofía de la Edad Moderna en Descartes, Malebranche, Fénelon, Leibniz, etc., ha desarrollado San Agustín la prueba basada en los grados de perfección, que encontramos en Santo Tomás de Aquino, la prueba teleológica, la prueba psicológica de la aspiración a la felicidad y la prueba moral.

Por su esencia es Dios incomprensible e inefable. Nuestro conocimiento de Dios es más un no-saber que un saber. San Agustín emplea ya la denominación, que encontramos en San Buenaventura y especialmente en Nicolás de Cusa, de la insuficiencia de nuestro conocimiento de Dios como *docta ignorantia*. En el centro de la idea agustiniana de Dios se encuentra el gran punto de vista del Ser absoluto, de un Ser sin la menor huella de no-ser ni de mutación, en comparación del cual las cosas creadas son más bien un no-ser

que un ser. Dios es el fundamento originario del orden físico, intelectual y moral. Él es la realidad primaria, la absoluta verdad y el más alto bien.

En la filosofía de la naturaleza, en la doctrina acerca de la esencia y desarrollo del mundo expone San Agustín una concepción estético-optimista que muestra la armonía y hermosura del Cosmos no turbada por el mal, organizada con arreglo a un orden, y en la cual se refleja la perfección de Dios. Los principios constitutivos de las cosas son materia y forma. La materia viene a ser en el concepto de los platónicos como *paene nihil*, *prope nihil*, como un algo que está en el límite de la nada. También en el alma humana se encuentra, pues su actividad es mudable, una materia ciertamente incorpórea. En la doctrina acerca del origen del mundo tiene San Agustín por norma el relato bíblico de la creación, la idea cristiana de la creación con la cual enlaza la teoría de la formación del mundo del diálogo platónico Timeo y la doctrina de los estoicos transmitida a través del neoplatonismo, acerca de las fuerzas seminales (*dógoi spermatikói*, rationes seminales). Dios ha creado el mundo de la nada por su libre benignidad, con su voluntad omnipotente, según el plan de sus ideas eternas. Y no ha creado Dios verdaderamente el mundo empírico ya desarrollado, sino un mundo primordial; ha creado la materia y en su seno ha puesto fuerzas germinales de las cuales debía formarse y desarrollarse, según determinadas leyes y bajo circunstancias favorables (acceptis opportunitatibus), la realidad del mundo empírico con sus seres individuales. En el teísmo creacionista de San Agustín tiene, como se ve, la idea de evolución una significación importante.

También en la ética de San Agustín tiene validez su fundamental doctrina filosófica sobre las verdades eternas, inmutables y necesarias. Dios, el más alto bien, y Dios, la suprema eterna ley: estos dos puntos de vista constituyen los fundamentos metafísicos sobre que descansa la ética de San Agustín. Dios, el ser absoluto y perfecto y, por tanto, supremo bien, constituye el fin último del hombre. Sólo en su consecución encuentra satisfacción completa el anhelo de felicidad que es inherente a la naturaleza humana. Toda la moral consiste en la ordenación de la libre voluntad humana a Dios, el bien supremo, el único que puede ser amado por sí mismo y que contiene la definitiva bienaventuranza (*frui*). Los demás bienes deben usarse solamente como medios conducentes a Dios (*uti*). La unión beatífica con el supremo bien es el objeto del otro mundo, al cual debe aspirarse aquí abajo por el conocimiento y por el amor. Toda la moral se concentra en el triunfo de la *charitas*, del amor a Dios y al prójimo, sobre la *cupiditas*, sobre el anhelo de las cosas terrestres, que aparta al hombre del supremo bien y último fin. Pero Dios es para nosotros

no sólo el supremo bien, sino también la absoluta, eterna ley y por tanto la regla absoluta de nuestras acciones. La ley eterna (*Lex aeterna*) es la absoluta verdad, es la razón divina, la eterna e invariable norma que en Dios descansa, de la cual Él mismo nada puede cambiar sin ponerse en contradicción consigo mismo. Contenido de esta ley es todo el orden del mundo. Esta ley eterna que se identifica con la esencia y la razón de Dios, está impresa como ley natural en el corazón del hombre, brilla nuevamente en las eternas, necesarias e inmutables verdades éticas y normas de nuestro espíritu, es la voz de Dios que se manifiesta al hombre en la conciencia.

En su doctrina acerca del Estado asienta San Agustín, en lugar del ideal antiguo, según el cual el fin del hombre se deriva del fin del Estado, el ideal cristiano, según el cual el Estado debe servir al último fin del hombre que consiste en la unión con Dios. El Estado, como repetidas veces dice San Agustín, no tiene su origen en el pecado, sino que dimana de la ordenación querida y fundada por Dios. La *Civitas* terrena, la sociedad terrena concebida como ajena a Dios, cuya lucha con el Estado de Dios en la Historia del mundo bosqueja San Agustín en sus grandes líneas histórico-filosóficas e histórico-teológicas en la obra *De civitate Dei*, no debe ser equiparada en el concepto agustiniano con el Estado. La relación del Estado cristiano con la Iglesia la concibe como una relación de amistad.

1.3. La filosofía islamítica y judaica

Para la comprensión de la historia de la Escolástica medieval es necesaria una breve ojeada sobre las fases capitales del desarrollo y sobre las personalidades más significativas de la filosofía islámico-judía, pues de ella encontramos referencias que perduran entre los escolásticos desde fines del siglo XII. De menor influjo inmediato sobre el pensamiento escolástico es la filosofía del Islam, que se nos presenta ante todo en la especulación metafísico-religioso-filosófica del Kalam desde el siglo IX. Los mutacálimes -oradores- se proponían presentar la religión del Islam especulativamente y son en cierto modo, por su método, los escolásticos árabes. Frente a los moldes rígidos y burdos de la ortodoxia islámica, especialmente frente al fatalismo, los mutacilistas que profesaban la doctrina del libre albedrío del hombre, adoptaron una posición contraria. Los teólogos del Kalam rechazaron la filosofía, especialmente, la de los aristotélicos. Sólo más tarde por medio de los dos más grandes teólogos del Kalam, Razi (†1209) y Tusi (†1273) se acometió la empresa de una unión del Kalam y la filosofía aristotélica, de la cual se apartó todo lo que era contrario al Corán. Una dirección teosófico-mística dentro del Islam,

es el sufismo, lleno de espíritu neoplatónico, y para el cual Dios es la única realidad y el mundo mera apariencia. El modo como el sufismo aplica la unión mística con Dios por el camino de la ascesis y el éxtasis con la extinción completa de la personalidad humana, está de acuerdo con el Budismo.

De gran influencia fueron para los comienzos de la filosofía de los árabes las traducciones hechas en los siglos IX y X por doctos cristianos de Siria bajo los califas abauidas. Los notables traductores de obras griegas son Johannitius (Honain ibn Isba) y Costa Beuluca (Quosta ibn Lûgâ), cuyo escrito sobre la diferencia del espíritu y el alma (*De differentia spiritus et animae*) fué conocido también por la Escolástica. Así penetra en los árabes la filosofía aristotélica según la interpretación y esclarecimientos de los aristotélicos neoplatónicos griegos, sobre todo de Temistio y Porfirio. Por eso la filosofía árabe en sus primeros tiempos presenta manifiestamente un colorido neoplatónico y en el aristotelismo del tiempo siguiente se observa una fuerte corriente neoplatónica. Como obra de manifiesto sello neoplatónico encontramos al principio del siglo IX la llamada *Teología de Aristóteles*, un extracto de Plotino. Esta obra y todavía más el *Líber de causis*, un extracto del *Stoikhíosis theologiké*, de Proclo, se nos presentan de nuevo entre las fuentes de la Escolástica. La *Teología de Aristóteles* ha influido en la filosofía de los «hermanos de la pureza», o mejor dicho, de los «puros» (sinceros). La enciclopedia (31 tratados) de los puros se apoya exteriormente en los escritos de Aristóteles y mantiene una adhesión formal al Corán, pero por su contenido está en la vía de la doctrina de la emanación de Plotino y de la simbólica numérica de los pitagóricos. Los escritos de los puros que se introdujeron en España al principio del siglo XI han ejercido influjo en sentido neoplatónico sobre la filosofía judaica, sobre todo en Avicebrón y por este medio debieron de influir también a lo menos indirectamente la Escolástica.

El sincretismo de la filosofía neoplatónica y aristotélica se muestra especialmente en la unión de la doctrina de la emanación con la teoría del *intellectus agens*, una doctrina que, sin perjuicio de diversas variantes, es general en el aristotelismo arábigo. Del Ser divino, eterno, que se piensa a sí mismo, se derivan no por libre creación sino por necesaria emanación escalonada las substancias espirituales, intelectos o inteligencias separadas, espíritus de las esferas, los cuales por el anhelo que los impulsa hacia el primero y divino motor mueven las esferas, los círculos del mundo. Estos espíritus de las esferas se identifican con los ángeles de la Biblia y del Corán. El últimno espíritu-esfera, que emana de la inteligencia de la esfera de la luna es el *intellectus agens*. Este es a la vez un principio cósmico, la causa del comienzo y del

acabamiento en el mundo sublunar y es también principio del conocimiento humano en cuanto por su irradiación sobre el entendimiento potencial produce en el hombre el conocimiento. El *intellectus agens* toma la forma del *intellectus possibilis* y así se hace apropiado y eficaz (*intellectus adeptus*).

Si queremos ahora caracterizar brevemente a los más importantes filósofos árabes, debemos distinguir entre la filosofía islámica del Oriente (Bagdad) y la del Occidente (España). Como aristotélico encontramos en Oriente, en primer lugar, a Al-Kindi (†hacia 870), que ha explicado los escritos lógicos y físicos del Estagirita y que en su vida y en sus obras representa la unión, tan característica en los pensadores árabes, de la Matemática, la Astrología, la Medicina y la Filosofía. Alfarabí (†950) trabajó la lógica aristotélica (silogística), compuso un libro muy considerado en la Edad Media, *De orto scientiarum*, y combinó por primera vez la teoría neoplatónica de las inteligencias con la doctrina del *intellectus agens*. Trató también de salvar la oposición entre Aristóteles y la ortodoxia del Islam, rechazando la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Influido por Alfarabí se nos muestra Avicenia (Bensinna, †1037), que trabajó en pro de un aristotelismo puro menos coloreado de neoplatonismo. Por su *Canon* es la principal autoridad para la enseñanza de la Medicina en la Edad Media; su principal obra filosófica es el *Libro de la curación*, una enciclopedia filosófica en 18 partes. Un extracto de esta obra es llamado el *Libro de la salvación*. Su clasificación aristotélica de las ciencias en filosofía especulativa (Física, Matemática, Teología) y filosofía práctica (Ética, Economía y Política) ha servido de modelo a la Escolástica. Otorga el primer lugar a la Metafísica, por entender que su objeto principal es el origen de los seres, la variedad saliendo de la unidad en el sentido de la teoría neoplatónica de la emanación y de las esferas.

En la teoría del conocimiento, Avicena, por su distinción del modo de ser *ante res* (en el espíritu de Dios), *in rebus* (el ser general inmanente en las cosas singulares) y *post res* (el concepto general de nuestro intelecto), ha influido en el realismo moderado de la doctrina escolástica de los universales. En Psicología, en la cual aparece con una tendencia empírica, acepta y amplía la teoría aristotélica de las potencias y pone también la mira en la cuestión metafísica de la espiritualidad e inmortalidad del alma. Al lado de su filosofía aparece inmediatamente la mística de Avicena, tratada en pequeños escritos, la cual, mediante la concentración contemplativa de las almas en la idea de Dios, aspira a un más alto conocimiento de la verdad (conocimiento teosófico, esotérico), en cuanto es esto posible a la especulación filosófica.

La dirección empirica de la psicología se nos presenta más claramente en el contemporáneo de Avicena Alhazen (Ben al Haitam, †1038), que en su óptica (*De aspectibus, Perspectiva*), que sirvió de norma a la Edad Media Escolástica, da una moderna y sugestiva teoría de la intuición del espacio y llama la atención sobre el significado de la asociación y de los juicios involuntarios de la experiencia.

Frente a la dirección filosófica representada por Alkindi, Alfarabí y especialmente por Avicena se levanta como «restaurador de la fe» Algazel (Ghazali, †1111), el teólogo más grande del Islam. Primeramente en el libro *Las tendencias de los filósofos* hace una exposición objetiva de estas doctrinas filosóficas y después, en un segundo escrito, *Las contradicciones de los filósofos*, se propone combatir y refutar las afirmaciones filosóficas contrarias a la fe (eternidad del mundo, origen de las esferas, exclusión de la ciencia y de la providencia de Dios de las cosas y hechos singulares, la negación de la doctrina escatológica del Islam, etcétera). En el siglo XIII el dominico Raimundo Martín (†hacia 1284) utiliza abundantemente esta polémica de Algazel en su *Pugio Fidei*. En otra obra, *Ihya*, se muestra Algazel como el más puro y noble místico del Islam y hace una exposición sobre la elevación del alma a la unión con Dios por la visión y el amor, que está de acuerdo con la ascesis y mística cristianas y que ha sido influida por las ideas del Cristianismo. La descripción autobiográfica de su evolución religioso-mística recuerda de cuando en cuando las *Confesiones* de San Agustín.

Si volvemos ahora nuestra atención a la filosofía islamítica occidental española, encontramos como sus más notables representantes a Abubacer Bentofáil (Abentofáil †1185), que escribió una novela filosófica; Avempace (Benbacha, †1138), que en su libro *Guía de los solitarios* expone la elevación gradual del alma a la unión con el mundo de los espíritus puros y divinos, no por el camino de la mística, sino de la especulación, y sobre todo Averroes, el más grande de los filósofos árabes.

Averroes (Benroxd, †1198) es el más eminente de los aristotélicos árabes y por sus grandes y pequeños comentarios de Aristóteles fué llamado entre los escolásticos el «Comentador». Aristóteles es para Averroes el hombre a cuya perfección no ha llegado ningún otro en ningún tiempo; la Naturaleza lo ha producido para mostrar el más alto grado de la perfección humana. Averroes quiere limpiar la filosofía aristotélica de los retoques introducidos en ella por los peripatéticos árabes y se separa por tanto de Alfarabí y Avicena. En su escrito polémico *Destructio destructionis* defiende la Filosofía contra el Ka-

lam y Algazel. Entre la filosofía aristotélica y la ortodoxia islámica existe armonía según Averroes, pues Filosofía y Religión nos presentan las mismas verdades aunque con diversos métodos y para grados distintos de desarrollo espiritual. No es Averroes, como han demostrado León Gauthier, Miguel Asín y Palacios y M. Horten, el padre de la doctrina de la doble verdad y en esto ha sido mal comprendido por los averroístas latinos del siglo XIII. También la doctrina de la providencia se le ha disputado sin razón. Averroes enseña la eternidad y potencialidad de la materia. Una doctrina especialmente característica del aristotélico árabe, combatida duramente por la Escolástica, es su teoría de la unidad del *intellectus agens* y la consiguiente negación de la inmortalidad personal. Este intelecto, el último de los espíritus de las esferas, está separado de los individuos humanos y por tanto en todos los hombres es numéricamente uno y el mismo. Sólo esta totalidad es inmortal. El hombre tiene en sí mismo la disposición para ser afectado por ese *intellectus agens*. Mediante el contacto del *intellectus agens* con esa disposición nace en nosotros el intelecto potencial o material. En la unión del intelecto potencial o material con el entendimiento activo, la cual se alcanza mediante la labor de abstracción y también combatiendo la sensibilidad, consiste la más alta felicidad del hombre.

Pocas palabras sobre la filosofía judía de la Edad Media. Fuertemente influida por la filosofía árabe ha seguido una marcha bastante paralela a ella. Hay también en la filosofía judía un Kalam, una dirección religiosa filosófica, David Benmerwan a principios del siglo X, concuerda con el Kalam de los mutacilistas; el Kalam del judaísmo rabínico está representado por Sadia Benjoseph (†942), cuya obra *Libro de la fe y de la ciencia* ha sido fundamental para la filosofía religiosa judía. La mística judía se nos presenta en la Cabala influida por Filón, por el neoplatonismo y el neopitagorismo, la cual se desarrolla desde el siglo XII y en el libro *Zohar* (resplandor) de Moisés de León (†1305) alcanza su más importante manifestación literaria. La filosofía propia del judaísmo está bajo la influencia tanto del neoplatonismo como también del aristotelismo. Pasa como el más antiguo filósofo judío Isaac Bensalomón Israeli (†ca. 940), que fué a la vez médico y filósofo y que fué conocido de la Escolástica por sus escritos *Libro de las definiciones* y *Libro de los elementos*, traducidos al latín por Gerardo de Cremona. El más importante filósofo del judaísmo que siguió la dirección neoplatónica, fué Avencebrol (Avicebron, Salomón Abengabirol, †hacia 1070). Su principal obra *Fons vitae*, traducida al latín por Dominico Gundisalvo y editada por Cl. Baeumker, desarrolla un sistema de panteísmo emanacionista: Dios como ser uno, incognoscible, es la fuente de donde fluye todo otro ser. Como ser intermedio entre Dios y

el mundo actúa la divina voluntad concebida en parte como fuerza divina, en parte como hipóstasis, la fuente de la vida de la cual emanan la materia general y la forma general, el espíritu del mundo, el alma del mundo y la naturaleza visible. Una doctrina fundamental de Avicebrón, que hemos de encontrar en la Escolástica, es la afirmación de que fuera de Dios, todas las substancias, incluso el alma humana, están compuestas de materia y forma.

Filósofos judíos neoplatónicos del siglo XII fueron Josef Bensaddik (†1199), autor de un libro *Microcosmos*, Abraham Benchijja (†ca. 1136), el poeta Miosés Benesra (†1139), etc.

En el siglo XII alcanzó el aristotelismo influjo decisivo en el mayor desarrollo de la filosofía judía. Contra la filosofía se alza como figura judía y occidental paralela a la de Algazel, el poeta Yehudá Halevi (†1140) en su obra *Cuzary*, que considera la indagación filosófica de los problemas metafísicos como cosa inútil, se aparta de la religión y pone como contenido de la vida una aprehensión intuitiva y cordial de la divinidad. El aristotélico más antiguo de la filosofía judía es Abraham Bendavid de Toledo (†1180), que en su obra *La excelsa fe* representa el aristotelismo árabe de Alfarabí y Avicena, que trata de conciliar la doctrina del libre albedrío y en general la Filosofía, con las enseñanzas religiosas. La cumbre de la filosofía aristotélica del judaísmo está representada por Moisés Maimónides (Moisés Benmaimun, †1204), que en su obra principal *Guía de los descarriados*, aspira a una concordancia entre la filosofía aristotélica y la religión judía. En varias cuestiones de índole religiosa discrepa del «príncipe de los filósofos», que es para él la más alta autoridad en cuestiones de ciencia profana. Así mantiene la creación de la nada, en el sentido de la tradición de los profetas, no considera en modo alguno decisiva la prueba aristotélica de la eternidad del mundo como tampoco los argumentos filosóficos aducidos en pro de su comienzo en el tiempo. Dios, la primera causa, es absolutamente inmaterial y la más pura actualidad (acto puro). La esencia y los atributos de Dios son para nosotros absolutamente incognoscibles. En la ética acentúa Maimónides la idea de la libertad humana y muestra en la doctrina de la felicidad y de la virtud estrecha dependencia de Aristóteles. La filosofía de Averroes, cuyas obras Maimónides no conoció hasta sus últimos días, encontró eco en el siglo XIV en la filosofía del judaísmo. Averroístas judíos son Levi Bengerson (1344) y Moisés Benjossua (magíster Vidal, 1362), que escribió comentarios a Averroes y a Maimónides.

Capítulo 2

Caracteres de la filosofía escolástica

Bajo el nombre de Escolástica se comprende la especulación filosófico-teológica forjada en las escuelas de la Edad Media. Se tenía antes la idea, que aun hoy no ha desaparecido por completo, de que la filosofía escolástica de la Edad Media muestra una estructura del pensamiento completamente unísona y uniforme, que representa una recapitulación y compendio del pensamiento antiguo y del de los Santos Padres y que sólo tiene valor en el orden del pensamiento en cuanto contiene lo que existía en sus fuentes y predecesores. Es cierto que se encuentra en la Edad Media una mayor comunidad y convergencia en el método y en las fundamentales convicciones filosóficas que en la filosofía de la Edad Moderna; podemos designar con C. Baeumker esta unidad de forma y este carácter de su contenido como «acervo de la Escolástica» o, con M. de Wulf, como «la síntesis escolástica». Sin embargo, encontramos en la Escolástica una «diferenciada variedad y una tensión vital» (Baeumker), mucho mayor movimiento y multiplicidad de direcciones y corrientes de lo que antes podía sospecharse.

Como la silueta de una montaña vista de lejos parece uniforme y cuanto más nos acercamos a ella tanto mejor se nos muestra en su estructura y en su riqueza de formas, así le sucede al que se sumerge en el estudio sobre todo de las fuentes y textos de la filosofía medieval y además recoge la impresión de los materiales escolásticos hasta ahora inéditos y desconocidos. Por esto no es posible hacer en pequeño espacio una descripción completa del sistema escolástico. Es preferible, como lo ha hecho Baeumker de una manera que puede servir de modelo en su exposición de la filosofía europea de la Edad Media, resumir primeramente los rasgos característicos comunes a todas las múltiples formas del pensamiento escolástico, señalar la unidad del

fondo espiritual, bosquejar después las lineas capitales del desenvolvimiento de la filosofía medieval y finalmente presentar el sistema filosófico de uno de los maestros de la Escolástica en su íntima conexión. En primer término, se presenta aquí a nuestra consideración Santo Tomás de Aquino, pues su filosofía es el más valioso tipo del pensamiento escolástico por su contenido y por su método, y el que más poderosamente ha influido en las generaciones posteriores.

2.1. La forma externa de la Escolástica

Si queremos resumir los caracteres generales del pensamiento escolástico, debemos atender, en primer lugar, a la forma externa y a la apariencia en que se nos presenta, y analizar después la parte interna, el espíritu del sistema filosófico-medieval. Finalmente, haremos un resumen de las fuentes de la filosofía escolástica, pues precisamente la utilización de materiales, el conocimiento de fuentes nuevas representa una base de desarrollo y de progreso del pensamiento medieval. Dado el estrecho enlace que existe entre la forma externa y el espíritu de una ciencia, podremos ya en la exposición del aspecto externo de la filosofía escolástica penetrar más o menos en su interna y esencial estructura.

2.1.1. Escolástica. Ciencia de las escuelas

Por la apariencia y la forma externa, la filosofía cristiana de la Edad Media nos aparece, según lo indica ya el nombre de Escolástica, como ciencia de las escuelas. En la Alta Edad Media *scholasticus* es el maestro de las artes liberales, de las siete disciplinas libres del Trivium (Gramática, Lógica o Dialéctica, Retórica) y el Quadrivium (Geometría, Aritmética, Astronomía y Música). La palabra *scholasticus* tiene también a veces hasta el siglo XII la significación de discípulo o escolar. Más tarde se llama escolástico en general a todo aquel que da enseñanza en las escuelas, especialmente de Filosofía y Teología. La denominación propia de los que enseñaban Filosofía y Teología era, en la escolástica propiamente dicha, la de *magister* (*magister artium*, *magister in theologia*). Pedro de Poitiers (†1205) usa la denominación de *doctor scholasticus*. Como ciencia de las escuelas el pensamiento filosófico de la Edad Media se formó primero en las escuelas de las catedrales y de los conventos, después en las Universidades. El desarrollo de la enseñanza desde las escuelas catedralicias y conventuales a los centros científicos de las Universidades, del *studium generale*, fué de poderoso influjo para la evolución de la Escolástica. Precisamente la formación de Facultades de artes en las Universidades y la

práctica de que los escolares y los profesores de Teología perteneciesen primeramente a las facultades de Filosofía influyó en la constitución de la Filosofía como ciencia independiente en el siglo XIII y especialmente en el XIV. París fué llamado por Alberto Magno la *civitas philosophorum.* A esa íntima conexión entre la naturaleza de la enseñanza y la ciencia se debe que el carácter de las escuelas imprimiera su sello en el pensamiento y el trabajo científicos. La labor de las escuelas tenía, singularmente en la época de las escuelas catedralicias y conventuales, el carácter de una tradición, de una transmisión de conocimientos en fórmulas fijas. De aquí también la receptividad y el aspecto en cierto modo corporativo del pensamiento científico, de aquí el respeto a las definitiones y *auctoritates magistrales*, de aquí el más frecuente empleo de determinadas citaciones, cuestiones, objeciones, etc., a través de las generaciones científicas. De aquí también la regresión del elemento personal y nacional.

Las formas fundamentales de la enseñanza eran la *lectio* y especialmente más tarde, también la *disputatio.* La *lectio* consistía en la explicación de libros señalados que servían de texto. En Teología eran comentadas por el bachiller las *Sentencias* de Pedro Lombardo; por el maestro, por el verdadero profesor los libros bíblicos. En Filosofía constituían el objeto de este método de comentarios, ante todo, las obras de Aristóteles, a las cuales se unían también trabajos de Boecio y libros peudo-aristotélicos. La *disputatio* era la discusión, según un patrón determinado y con una técnica más tarde ricamente desarrollada, de problemas que, concebidos bajo la forma de cuestiones, eran discutidos en todos los aspectos de *pro et contra* y resueltos en determinado y fundamentado sentido. Mientras en la *lectio* hablaba solamente el profesor, la *disputatio* se desarrollaba en disertación y contradisertación. La *lectio* tenía al principio un carácter a modo de glosa compendiada que después fué perdiendo cada vez más, bajo el influjo de la *disputatio*, haciendo un uso cada vez mayor de la forma de cuestiones. Estas formas fundamentales de la enseñanza se reflejaban en las dos formas extermas de la especulación escolástica, en los géneros de su literatura y en la técnica de su exposición.

2.1.2. Géneros de la literatura escolástica

Los géneros literarios de la filosofía y la teología escolásticas presentan, especialmente en el Escolasticismo más desarrollado del siglo XIII y en el tiempo que le sigue, formas ricamente variadas. En el primer periodo encontramos pequeños tratados dialécticos, en parte de un género independiente, en parte de aclaraciones sobre el *Isagoge* de Porfirio y sobre escritos de Aristóteles acerca de la Lógica, a veces también monografías filosóficas en

forma de diálogo como los tratados de San Anselmo *De veritate* y *De grammatico*. Escritos puramente filosóficos proceden especialmente de la escuela de Chartres. Además en este primer periodo de la Escolástica se encuentran pensamientos filosóficos, con preferencia en las obras teológicas, en las *Sentencias* y *Summas* abundantemente desarrolladas ya en el siglo XII, en obras exegéticas, en comentarios a los escritos teológicos de Boecio, etc.

Para explicarnos el ámbito, la organización y el método en el estudio de la Filosofía de la Alta Escolástica, debemos fijarnos primeramente en la literatura de introducción filosófica, en los tratados *De divisione*, *De ortu scientiarum* de un Dominico Gundisalvo, Roberto Kilwardby, Juan Daciano, etc. Una ojeada sobre los ejercicios usados en la lógica de las escuelas y especialmente sobre la lógica del lenguaje nos descubre el género de los Sophismata (*impossibilia*, *insolubilia*); colecciones de temas con ejercicios lógicos y lingüísticos como los escribieron Siger de Courtrai, Bartolomé de Brujas, Alberto de Sajonia, etc. El estudio de los comentarios sobre Aristóteles de un Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Pedro de Auvernia, Duns Scoto, etc., nos introduce en todo el ámbito del saber filosófico. Los innumerables comentarios de Aristóteles escritos en los siglos XIV y XV por un Gualterio de Burleigh, un Guillermo de Occam, un Buridan, un Alberto de Sajonia, etc., plantean muchas veces formulaciones personales de las cuestiones y desarrollan una multitud de nuevos puntos de vista filosóficos. Para el uso de las escuelas servían ya en el siglo XIII diccionarios de palabras aristotélicas, así como también numerosos extractos de los escritos del filósofo de Estagira. A este género de compendios filosóficos pertenece también la *Philosophia pauperum* de Alberto de Orlamünde, tan usada en las escuelas de las ciudades alemanas. Debemos una amplia exposición independiente, todavía inédita, de la Metafísica al franciscano Tomás de York (†1260). Una aportación filosófica igualmente independiente, que recoge y refunde un amplio círculo del saber filosófico de su tiempo es el *Speculum divinorum et naturalium* de Enrique Bate de Malinas, que también está todavía inédito.

Rico material filosófico contienen las grandes obras teológicas, los innumerables comentarios de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y las grandes Sumas teológicas, particularmente las de Tomás de Aquino, Ulrico de Estrasburgo y Enrique de Gante. Entonces se escriben también Sumas de contenido predominantemente filosófico, como son la *Summa de creaturis* de Alberto Magno, la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino y una *Summa philosophiae* atribuida a Roberto Grosseteste. Por lo que se refiere a la Ética debe tenerse también en cuenta las numerosas *Summae de vitiis et virtutibus*.

La especial indagación de la Alta Escolástica se encuentra en los numerosos *Opuscula* filosóficos de Alberto Magno, Tomás de Aquino y su primitiva escuela, Dietrich de Freiberg, Egidio Romano y muy especialmente en la literatura de las cuestiones, más amplia todavía. En ésta se distinguen los *Quodlibetalia* (*quaestiones de quolibet*), nacidos ya al final del primer período de la Escolástica (Simón de Tournai) y las *Quaestiones disputatae*. Las *Quaestiones quodlibetales*, de las cuales las más importantes son las de Santo Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Duns Escoto y Egidio Romano, constituyen el sedimento literario de los ejercicios de discusión (*disputationes de quolibet*), que tenían los maestros de Teología dos veces al año (antes de Navidad y antes de Pascuas), en los cuales se discutían *pro et contra* cuestiones de diferentes materias filosóficas y teológicas sin riguroso orden sistemático. Las *Quaestiones disputatae* son la fijación por escrito de todas las *disputationes ordinariae* celebradas por un profesor de Teología durante ocho o catorce días y en las cuales se discutian problemas importantes, difíciles y conexos, filosóficos y teológicos, con toda la fundamentación y profundidad de la indagación escolástica. Las *Quaestiones disputatae* de un Tomás de Aquino, de un Mateo d'Acquasparta, de un Bernardo de Trilla, de un Juan de Nápoles, etc., son exposiciones extensas, coherentes y plenamente desarrolladas de cuestiones capitales filosóficas y teológicas. En la esfera influida por Alberto Magno y Tomás de Aquino, muestra la literatura de estas *quaestiones* un sello predominante filosófico. Podemos venir en conocimiento de las controversias de la época y de las escuelas por los escritos de polémica, por ejemplo, la literatura de controversia surgida en torno a la doctrina de Santo Tomás. Finalmente, el saber filosófico de la Edad Media, especialmente en su conexión con las ciencias naturales, ha encontrado una exposición enciclopédica en las obras *De propietatibus rerum*, *De naturis rerum* de Bartolomé Anglico, Tomás de Cantimpré, etc., en el *Speculum majus* de Vicente de Beauvais, en la *Catena entium* de Enrique de Herford. Casi todos estos géneros literarios han brotado de las necesidades y modos de la enseñanza, y llevan, por tanto, más o menos claramente, el sello de las escuelas.

2.1.3. Método y técnica de la exposición escolástica

Si examinamos la Summa teológica de Santo Tomás de Aquino o una *quaestio disputata*, etc., veremos empleado en cada uno de los artículos el siguiente esquema: Después del título que comienza con la palabra *Utrum* sigue una serie de objeciones o argumentos iniciados con la frase *Videtur quod* o *Videtur quod non*. Después bajo el rótulo: *Sed contra* sigue una o varias contra-argumentaciones. Inmediatamente viene la verdadera solución del problema (*Respondeo dicendum*) y su fundamentación, lo cual se llama

Responsio principalis o *corpus articuli* o también *solutio*. Constituye la conclusión la respuesta que de acuerdo con esa solución se da a los argumentos contrarios puestos al principio del articulo. Este esquema escolástico estereotipado ha nacido de los ejercicios usados de la enseñanza. Abelardo, en su obra *Sic et non* (de ahí el método *sic et non*) reunió textos de los Santos Padres aparentemente contradictorios y en la introducción dió reglas por las cuales podían conciliarse estas discordancias, especialmente por método dialéctico. Sin embargo, no ha contribuido tanto este método de *sic et non* a la formación del modo esquemático de controversia y de exposición escolástica como la divulgación de los escritos aristotélicos *Analytica priora et posteriora*, *Topica* y *Sophistica* en la segunda mitad del siglo XII. Mientras que en los libros de Sumas y Sentencias de fines del siglo XII y principios del XIII ese esquema ofrece un aspecto predominantemente dialéctico y con frecuencia entre la multitud de argumentos y contra-argumentos casi desaparece la verdadera solución, en la Alta Escolástica, en San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Mateo d'Acquasparta, etc., la entraña del problema se traslada al *corpus articuli* que contiene la solución bien desarrollada y fundamentada. En la respuesta a las objeciones se encuentran esparcidas observaciones que completan el pensamiento y la demostración de la parte principal o cuerpo del articulo. Por lo demás, los maestros de la Escolástica abandonaban con frecuencia esta que a nosotros nos parece pesada armazón, y se movían más libremente en el terreno de sus ideas y razonamientos. Así lo hicieron San Buenaventura en su *Breviloquium*, Santo Tomás en su *Summa contra gentiles* y en sus *Opuscula*, Ulrico de Estrasburgo en su Summa teológica, etc. También la forma de diálogo fué empleada en los escritos escolásticos y todavía más en los místicos. Por otra parte resultaban de la técnica expositiva de los escolásticos, como lo reconocen Fr. Paulsen y otros, grandes ventajas de orden dialéctico planteamiento exacto de los problemas, razonamiento preciso y claro, tendencia a una expresión rigurosa, lógica y ajustada. Cierto es también que este método de exposición debía dar pábulo, especialmente en la Escolástica de tiempos posteriores, a artificiosas y excesivas sutilezas dialécticas.

Con el método de exposición de la Escolástica se relaciona estrechamente la forma lingüística empleada en la filosofía medieval. El juicio severo e impulsivo lanzado por el Humanismo sobre la latinidad de la Escolástica en sus últimos tiempos no debe generalizarse totalmente, no debe extenderse al lenguaje de la primitiva y de la Alta Escolástica. En realidad, el latín de los maestros de la Filosofía en los siglos XII y XIII se lee perfectamente. Así C. Norden, en su historia de la antigua prosa literaria. habla de autores del siglo

XII que tienen también un nombre señalado como escolásticos. Por lo que respecta al estilo de Santo Tomás de Aquino puede decirse que es llano, claro, conciso, sin vuelos ni adornos retóricos, adaptado a una exposición lúcida y comprensible aun en sus más difíciles razonamientos. Mayor papel desempeñan el corazón y la fantasía en los escritos de San Buenaventura, en los que no es raro encontrar la viveza de colorido del estilo agustiniano. Por lo demás, en los escritos de Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino hallamos citas de poetas y prosistas antiguos y, en general, nunca desapareció de la Escolástica la huella del Humanismo. No pocos escolásticos se han revelado también como poetas latinos. Así lo hicieron Hildeberto de Lavardin, Felipe de Grève, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, John Pecham.

La conexión del lenguaje de la Escolástica con la enseñanza de las escuelas se manifiesta también en el uso de una determinada terminología filosófica unitaria, de la que en buena parte se encuentran reminiscencias en la filosofía de la época moderna y que por conducto de los místicos alemanes, ha enriquecido también la lengua alemana.

2.2. La esencia íntima de la Escolástica

2.2.1. Dirección fundamental del pensamiento escolástico en general

Ya la forma externa y la apariencia con que la Escolástica se presenta nos ha hecho aludir de varios modos a la esencia íntima, al espíritu de la especulación medieval. Si queremos comprender más profundamente esta esencia íntima del pensamiento escolástico, debemos en primer lugar conocer la fuerza impulsora que inspira y da forma a la vida espiritual de la Edad Media. Primeramente, pues, habremos de estar en disposición de comprender cada una de las fuerzas y factores mediante los cuales puede comprenderse la naturaleza y evolución de la filosofía escolástica.

Esta fuerza impulsora es la concepción y valoración teórica y práctica de la vida terrenal, con todo su contenido y relaciones, como un primer grado y una preparación para el más allá, la convicción profundamente cristiana de que la Humanidad tiene un fin sobrenatural y supraterreno. Este fin supraterreno se presenta en esta vida mortal al entendimiento humano en la forma de las verdades sobrenaturales que el espíritu conoce por medio de la fe. La vida del alma se determina y ordena hacia este fin supraterreno por medio de las fuerzas sobrenaturales de la gracia que ya en esta vida fundan una sociedad

divina. Pero ¿cómo se manifiesta el influjo de una concepción de la vida de tal modo sobrenatural y orientada al más allá, en la formación del pensamiento filosófico? En ciertos espíritus esta acentuación de la idea del más allá en la vida terrestre podía provocar un menosprecio de la ciencia profana y con ella de la Filosofía. En otros, en cambio, precisamente el carácter misterioso y sobrenatural de la doctrina revelada y transmitida por la tradición podía estimular poderosamente el pensamiento; además, la elaboración especulativa que sobre los dogmas habían realizado los Santos Padres y principalmente San Agustín convidaba a sumergir la inteligencia en los misterios del Cristianismo. La entusiasta dedicación a la especulación teológica producía naturalmente el gusto y la inclinación por la Metafísica. No es posible una ciencia de lo sobrenatural sin una ciencia de lo suprasensible, sin una convicción de la posibilidad de la Metafísica. La Metafísica es el firme cimiento de la Teología especulativa, y reina con plenitud en el templo de la doctrina sacra. Pudo también servir la Dialéctica para ordenar y dar forma a cada una de las partes del edificio; pero sólo aquellos teólogos especulativos que tenían pensamiento y conocimientos metafísicos pudieron aspirar a un extenso influjo, a una poderosa acción de conjunto. A priori se puede, pues, afirmar que la filosofía escolástica, nacida bajo el influjo de la concepción fundamental de la vida terrenal que tuvo la Edad Media, debió ostentar ante todo un sello metafísico. A esta inspiración metafísica procedente de la Teología, en especial de la teología agustiniana, hay que añadir el hecho de entrar en el campo visual de las naciones occidentales determinados escritos neoplatónicos y la Metafísica de Aristóteles, que dieron pábulo superabundante al ansia de conocimientos metafísicos. Con esta dedicación a la Metafísica se marca la dirección hacia lo real y objetivo, hacia lo universal, hacia la *quidditas*, hacia la esencia que el pensamiento abstrae de la realidad concreta, y hacia el contenido y valor puramente espiritual. En este culto de lo metafísico y transcendente, lo individual y personal no es estimado como lo es, más tarde, en la filosofía del Renacimiento. Lo concreto e individual no tiene inmediato valor científico; ínicamente lo tiene lo uinversal y abstracto. Y, sin embargo, se encuentran entre los pensadores medievales individualidades y personalidades de fuerte relieve. La filosofía de la Escolástica es preferentemente una filosofía del ser, brotada del convencimiento de que el espíritu humano puede, a través de las apariencias, penetrar en el ser y esencia de las cosas y elevarse hasta Dios, el Ser absoluto, como primer principio y un último fin de la creación.

Esta dirección fundamental y este carácter básico del pensamiento escolástico en general, nos aparecen más claros si consideramos separadamente las fuerzas y factores que han condicionado interiormente la marcha evolu-

tiva del pensamiento medieval. Estas fuerzas y factores pueden expresarse en los siguientes pares de conceptos: *auctoritas y ratio*; Teología y Filosofía; Escolástica y Mística; especulación e investigación empírica.

2.2.2. *Auctoritas* y *ratio*

Auctoritas y *ratio* son los resortes esenciales del método escolástico. *Auctoritas* quiere decir la enseñanza de la Iglesia, las sentencias de la Sagrada Escritura y la doctrina de los Santos Padres. *Auctoritas* es un texto de un Concilio, una palabra de la Biblia, una cita de un Santo Padre. Más tarde también se incorporan a las *Tabulae auctoritatum* afirmaciones de filósofos, especialmente de Aristóteles. En la *auctoritas* está representado el elemento tradicional y constante. *Ratio* es la razón humana, es tambiénn la dialéctica y la reflexión filosófica, es además el fundamento racional, es la forma y el valor del pensamiento, la esencia espiritualmente comprensible (eîdos) de una cosa. En la *ratio* es, pues, donde se puede apreciar el elemento subjetivo filosófico, especulativo, la fisonomía intelectual de la Escolástica. Por lo dicho se ve que cada uno de estos dos factores del pensamiento filosófico pueden ponerse de relieve de un modo unilateral. La exaltación de la autoridad lleva a un tradicionalismo hiperconservador, a una labor de mera recepción y compilación de cosas ya indagadas y transmitidas. Por el contrario, de la exageración de la *ratio*, de la dialéctica, resulta la manía de la sutileza y del artificio ideológico, una hiperdialéctica que piensa en abstracto, sin sentido histórico alguno, no aprecia objetivamente el material de las fuentes y hace de las *auctoritates* un objeto de habilidades conceptuales. Entonces tiene la autoridad, según la expresión de Alano de Insulis, una nariz de cera, es decir, que puede volverse en distintas direcciones. Los verdaderos maestros de la Escolástica han procurado guardarse teórica y prácticamente de ambos extremos: en ellos se equilibran la *auctoritas* y la *ratio*. Juan de Salisbury, por ejemplo, aprecia en alto grado la *auctoritas*, la continuidad y la tradición científica y se apoya para ello en una sentencia de Bernardo de Chartres. El mismo escritor solía decir que somos enanos encaramados sobre los hombros de unos gigantes. Si vemos más y a mayor distancia que ellos, no es porque nuestros ojos tengan mayor potencia visual, ni porque seamos más grandes, sino porque nos hemos elevado a las alturas sirviéndonos de la grandeza del gigante. Apreciaba también Juan de Salisbury en alto grado el poder de la razón, la dialéctica, cuando mantiene contacto con las demás disciplinas y se emplea al servicio de un punto de vista real: «*Así como la espada de Hércules no tiene ningún poder en la mano de un pigmeo o de un enano, y la misma espada, cuando el puño de un Aquiles o de un Héctor la mueve, todo lo abate como un rayo, así también la Dialéctica, privada del peso de las otras disci-*

plinas, es instrumento mezquino y casi inútil, mientras que, si se la pone en la pesada mano de las demás disciplinas, está presta a aniquilar todo engaño o falsedad.»

En San Anselmo de Canterbury, Hugo de San Víctor y en los grandes maestros de la Alta Escolástica: Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, etc., *auctoritas* y *ratio* no solamente no son cosas contrapuestas sino que una en otra se insertan y mutuamente se estimulan. La *auctoritas* bajo el influjo de la *ratio* cesa de ser una simple compilación de citas tradicionales aisladas, se transforma en un estudio sistemático de las obras de los Santos Padres, etc. Es precisamente el sentido y la inteligencia del estudio de las fuentes, el trabajar sobre las fuentes mismas un rasgo característico de la Escolástica en sus tiempos de florecimiento, mientras que el abandono de los estudios de conjunto sobre las fuentes y el ir a caza de sutilezas son cosa propia de los tiempos de su decadencia. En el periodo de florecimiento de la Escolástica, la *auctoritas* influyó sobre la *ratio*, dió al pensamiento especulativo un nuevo y rico contenido y elevó éste del pequeño trabajo de la dialéctica a un horizonte más amplio, enlazado con el trabajo anterior del pensamiento y animado por la comprensión del progreso orgánico de la ciencia. Así, en la suerte que corrieron la *auctoritas* y la *ratio* se refleja la marcha ascendente y la decadencia de la labor del pensamiento escolástico.

2.2.3. Teología y Filosofía

En este par de conceptos que dependen íntimamente del de la *auctoritas* y *ratio* encontramos la relación de dependencia de la filosofía medieval con la Teología, cuya conocida fórmula *Philosophia est ancilla Theologiae* se halla indicada ya en Filón y expresada por San Juan Damasceno y San Pedro Damiano. Muchas veces se ha subrayado excesivamente en los libros de historia esta relación de dependencia, presentando la filosofía de la Edad Media como surgida totalmente de la Teología. Una investigación histórica penetrante no puede dar la razón a esta manera de ver las cosas.

Nosotros vemos en el pensamiento dos concepciones extremas y una teología intermedia. Los extremos son de una parte el menosprecio de los estudios filosóficos, de otra parte la exaltación del saber filosófico con menoscabo de la fe y de la Teología. El primer extremo está representado en los siglos XI y XII por los antidialécticos (Otloh de Saint-Emmeram, San Pedro Damiano, Manegold de Lautenbach, Gualterio de San Víctor, Miguel de Corbeil y otros). Miguel de Corbeil (†1199) escribe *Inutilis inquisitio studium philosophiae*. En

el siglo XIII los «Espirituales» de la orden de San Francisco, ciertos partidarios de direcciones apocalípticas, como el médico Arnaldo de Vilanova y teólogos franciscanos que, como Pedro Juan Olivi y Servasanctus, estaban familiarizados con la especulación filosófica, se expresaron duramente contra la filosofía y contra Aristóteles. El segundo extremo, antiteológico, se manifiesta en el primer período con los hiperdialécticos, y en el siglo XIII con algunos averroístas latinos de la Facultad de Artes de París. Estos se dieron a conocer por afirmaciones que estaban en pugna con el dogma y el Cristianismo, y trataron de salvar este conflicto con doctrina, falsamente atribuida a Averroes, de la doble verdad, según la cual una misma cosa puede ser al mismo tiempo filosóficamente verdadera y teológicamente falsa, y viceversa. Dentro de esta dirección cae el intento varias veces manifestado, por ejemplo, en Ramón Llull, de reducir por completo los misterios de fe a verdades racionales.

Entre estos dos extremos, los maestros de la primitiva y de la Alta Escolástica trataron de encontrar teórica y prácticamente una segura vía media, fijando la relación entre la Filosofía y la Teología. Estos escolásticos -Santo Tomás entre ellos- propusieron una línea divisoria entre ambas ciencias, distinguiendo terminantemente los principios, el campo de desenvolvimiento y el método de una y otra, manifestando abiertamente la estima en que tenían la razón y la filosofía sin temor a pasar por sospechosos a los ojos de algunos de sus contemporáneos de mezquino espíritu. Si estos pensadores asignaron a la Teología antes que a la Filosofía la palabra decisiva en las cuestiones comunes a ambas, si además mantuvieron como misión ideal de la Filosofía prestar sus servicios a la ciencia de la fe, hallábanse tan bien sustentados en este terreno por convicciones que procedían de la filosofía teísta.

Además, no debe olvidarse que con el crecimiento de los materiales procedentes de fuentes filosóficas se ensanchó para la Escolástica el campo propio de las investigaciones puramente filosóficas. En la Escolástica primitiva puede decirse que, en general, los pensamientos filosóficos están contenidos en obras teológicas. La entrada de toda la obra aristotélica al mismo tiempo que del material islamítico-judío y neoplatónico en el horizonte visible de la Escolástica tuvo por consecuencia que el interés filosófico adquiriera un poderoso vuelo y que se produjera un importante desarrollo de la iniciativa filosófica. La fundamentación y construcción del aristotelismo escolástico por Alberto y Tomás de Aquino es labor manifiestamente filosófica. Si a los ojos de estos pensadores la Filosofía no hubiera sido más que simple *ancilla theologiae* no se explicaría que emplearan tanto tiempo y tanto trabajo en

la composición de sus comentarios sobre Aristóteles, incluso sobre aquellas obras de Aristóteles de las que no era esperar ningún provecho para la Teología. Santo Tomás ha suscrito esta proposición: *Nec video, quid pertineat ad fidem, qualiter Philosophi verba exponantur.* Alberto Magno y Santo Tomás aparecen a los ojos de sus contemporáneos como *philosophi.* Su adversario Siger de Brabante escribe: *Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas.* Tolomeo de Lucca ensalza a Santo Tomás como *Archa philosophiae et theologiae.* El influjo científico ejercido por Alberto y Santo Tomás ha sido, como lo muestra la literatura procedente del círculo de sus discípulos, en gran parte inédita todavía, de carácter predominantemente filosófico. Allí se ve a la Filosofía moviéndose en el más amplio campo como una ciencia independiente y de contenido propio. No fué cultivada la Filosofía en las Facultades de Artes con una finalidad inmediatamente teológica. Esta Filosofía, de las facultades de Artes, que sobrepasó en varios aspectos el ámbito del interés teólogico, espera una más exacta investigación. En el siglo XIV, cuando hombres como Buridan, Alberto de Sajonia, etc., escriben obras exclusivamente filosóficas aparece en primer término esta filosofía de las Facultades de Artes.

2.2.4. Escolástica y Mística

Si antes se había considerado la Filosofía y la Teología tan estrechamente unidas en la Escolástica que la Filosofía brotaba de la Teología perdiendo su independencia y su carácter propio, en cambio se propendió durante mucho tiempo a separar todo lo posible la Escolástica y la Mística y a mirarlas como colocadas en posiciones contrapuestas. La Escolástica representaba una seca actuación del entendimiento exangüe y sin vida, como un formalismo apriorista y sin iniciativa personal. Por el contrario, en la Mística se sentía palpitar la vida religiosa personal en su fresca naturalidad. La investigación histórica ha probado que en esta concepción hay mucho de artificio y ha mostrado que la Escolástica y la Mística no son cosas opuestas sino correlativas.

Ambas direcciones se encuentran en el terreno común del intelectualismo religioso. *Vita contemplativa* -observa Santo Tomás de Aquino- *quantum ad ipsam essentiam pertinet ad intellectum.* En su más íntima esencia, la Escolástica y la Mística concuerdan intelectualmente. Es cierto que la Escolástica en todo su desarrollo se ha mantenido sobre el terreno del conocimiento teórico y especulativo y de la investigación de la divina verdad mientras que la Mística persigue un conocimiento de Dios y de su presencia en el fondo íntimo del alma, basado en una interior y sobrenatural relación con la Divinidad, una *cognitio Dei experimentalis.* La Escolástica es materia de enseñanza y de estudio, su lugar es la cátedra, su forma es más racional e impersonal,

sus elementos son ante todo la Lógica y la Metafísica. La Mística es coloquio del alma con Dios, su lugar está en la silenciosa celda de un claustro, su forma tiene el atractivo de lo original y lo personal, su elemento es el camino del alma a Dios, el *Itinerarium mentis ad Deum*.

Escolástica y Mística beben en las mismas fuentes. San Agustín ha ejercido la más honda influencia en ambos aspectos de la vida espiritual de la Edad Media. Señaladamente sus *Confessiones* han sido el Jordán del místico anhelo de Dios en los tiempos medievales. Una autoridad común a la Escolástica y a la Mística era el Seudo-areopagita. La conexión entre la Escolástica y la Mística se revela en el hecho de que ambas direcciones convergen con frecuencia en una misma persona sin turbar la unidad de su vida espiritual. San Anselmo de Canterbury, Hugo y Ricardo de San Victor, San Buenaventura, reúnen en sí la genial especulación y la interioridad mística. Santo Tomás de Aquino ha entrelazado dentro de su *Summa theologica* la teoría, normativa para los tiempos posteriores, de la contemplación mística y en especial ha influido filosófica y teológicamente en los místicos españoles de los siglos XVI y XVII que se agrupan en torno de San Juan de la Cruz y Santa Teresa. La mística alemana ha salido ante todo de la Escolástica, orientada en el neoplatonismo, de Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo. Una figura rescatada nuevamente de las tinieblas del pasado y del olvido es Juan de Kastl (1400), el autor del conmovedor librito místico, antes atribuido a Alberto Magno, *De adhaerendo Deo*, el cual en su escrito presenta la armonía existente entre la escolástica tomista y la íntima ternura de la Mística. El análisis de las fuentes de los místicos alemanes, en Eckhart, Tauler, Enrique Suso ha conducido a un fondo escolástico. Juan de Sterngassen ha escrito un comentario de sentencias y Nicolás de Estrasburgo una *Summa* filosófica.

Mística y Escolástica se han influido recíprocamente y se encuentran en situación de cambio frecuente de dones y servicios. La Mística es deudora a la Escolástica de temas fundamentales, de pensamientos tomados de la doctrina de Dios, de doctrinas fundamentales de la Psicología y de la tica. Utiliza también, por este lado, expresiones de Aristóteles, como se muestra especialmente en el siglo XVI en San Juan de la Cruz. Por su parte también la Mística ha ejercido eficaz y favorable influjo en el desenvolvimiento de la Escolástica. Ella ha contrarrestado el exceso de dialéctica, ha acentuado los puntos de vista reales y de contenido, ha contribuido a la trabazón orgánica de los conocimientos, ha penetrado en las ideas y en los amplios horizontes de San Agustín. En el aspecto formal ha abierto la entrada a la fantasía y al corazón en el método de trabajo escolástico, animando la figura dialéctico-

metafísica de la Escolástica con rasgos personales y psicológicos. No se puede comprender completamente la Filosofía y la Teología de la Edad Media si se prescinde de su conexión con la Mística.

2.2.5. Escolástica y ciencia de la Naturaleza

Contra la filosofía medieval se ha hecho y se hace valer con frecuencia el reproche de que le faltó el sentido de lo real en los fenómenos de la Naturaleza y en la vida del alma, y de que la imperfecta y equivocada representación de la Naturaleza y del mundo, perjudicial también a la concepción filosófica del Universo, debió impedir una actividad filosófica verdaderamente fecunda, descubridora de nuevos conocimientos. ¿Es esto así, realmente? Ante todo, no se debe exagerar el influjo que sobre el pensamiento filosófico pudiera ejercer la ignorancia de los escolásticos en materia de Ciencias naturales, aunque esa ignorancia hubiera sido tan grande como se dice. Hay amplios campos del pensamiento filosófico, la Lógica, la Teoría del conocimiento, la Metafísica y la Ética, en los cuales se pueden hacer trabajos valiosísimos como los hizo la filosofía griega sin poseer conocimientos especiales en las ciencias de la Naturaleza. La Edad Media, sin más que los conocimientos naturales y medios técnicos de entonces, ha levantado la majestuosa catedral de líneas armónicas y duración perenne. No se puede negar que estaba también en condiciones de reflexionar con gran fruto sobre problemas lógicos y metafísicos, psicológicos y éticos.

Además, la investigación histórica de la Edad Media demuestra cada vez más que los conocimientos de los escolásticos en las Ciencias naturales no eran tan escasos como muchas veces se afirma. Una ojeada de conjunto sobre las fuentes, impresas o inéditas, nos descubre a través de toda la Escolástica una tendencia hacia los estudios científico-naturales y hacia las observaciones relativas a la filosofía de la Naturaleza. Las obras matemáticas y de Ciencias naturales debidas a los antiguos y a los árabes fueron estudiadas con gran solicitud. Aristóteles aviva y alimenta el gusto intelectual por la experiencia y la realidad, tan fundamental para la metafísica inductiva, y a ello pospone las construcciones apriorísticas que también son posibles en tiempos de florecimiento de las Ciencias naturales. También en relación con la metafísica neoplatónica señaláronse vivas aficiones al estudio de la Naturaleza. Despertaban interés dentro de los medios de entonces las cuestiones de Anatomía, de importancia para la inteligencia de la Fisiología de los sentidos y en general para el aspecto corporal de los fenómenos psíquicos. Las investigaciones de Sudhoff y de su escuela sobre la historia de la Medicina medieval derraman nueva luz sobre este sector de la ciencia de aquel tiempo. Prestaron también

servicios a la Psicología las numerosas obras sobre ptica que bajo la influencia de Alhazen brotaron de la pluma de los escolásticos, por ejemplo, de Roberto Grosseteste, Witelo, John Pecham, Dietrich de Freiberg y Roger Bacon.

La más moderna historiografía de las Ciencias naturales, especialmente las investigaciones de P. Duhem, que ha alumbrado fuentes nuevas, han hecho sorprendentes revelaciones sobre el saber escolástico en dichas ciencias. Alberto Magno aparece cada vez más, a la luz del estudio de las fuentes, como independiente observador de los fenómenos de la Naturaleza. En Zoología, como claramente puede verse por la obra autógrafa sobre esta materia, publicada por H. Stadler, Alberto se ha apoyado en observaciones propias. Cosa análoga puede decirse en lo que toca a la Botánica y a la Geología. P. Duhem recuerda de él, precisamente dentro del campo de la Geología, una multitud de observaciones independientes y con frecuencia muy agudas y exactas. De Pedro Peregrino de Maricourt poseemos un tratado en forma epistolar sobre el imán con explicaciones sobre el método experimental. De Roger Bacon, influido por Maricourt, eran ya anteriormente conocidos y apreciados los trabajos sobre Matemáticas y Astronomía, sobre la reforma del calendario juliano, sobre Geografía, Óptica, etc. En su *scientia experimentalis* vió en la experiencia la base del progreso de las Ciencias naturales. P. Duhem mantiene la sorprendente afirmación de que los escolásticos del siglo XIV en la Universidad de París se anticiparon la mecánica de Galileo y al sistema astronómico de Copérnico. Ya Santo Tomás de Aquino sostuvo con respecto al sistema de Ptolomeo este punto de vista: las hipótesis que proponen un sistema astronómico no convierten todavía en verdades demostradas por el hecho de que sus consecuencias estén de acuerdo con las observaciones. Francisco de Meyronnes afirma en su comentario de las sentencias, escrito en 1322, que un profesor parisién, cuyo nombre no nos dice, señala como la hipótesis mejor la de que la tierra se mueve y el cielo está quieto. Nicolás de Oresme (†1382), cuyo nombre es también importante en la historia de la Economía Política, ha expuesto la doctrina de la rotación diurna de la tierra y de la quietud del cielo con fundamentos de una claridad y precisión que a juicio de P. Duhem exceden en mucho a lo que Copérnico ha escrito sobre el mismo asunto. Además, Nicolás de Oresme inventa la Geometría de coordenadas y la Geometría analítica y mucho tiempo antes de Galileo descubre la ley de la caída de los cuerpos. Una desviación de las ideas antiguas sobre la Dinámica y la Astronomía significa también la teoría del ímpetu de Buridan y Alberto de Sajonia, en la cual se abandona la concepción aristotélico-arábiga de los altos espíritus que se suponía que daban movimiento a las esferas del cielo, y se establece la teoría física de la fuerza impulsora.

2.3. Las fuentes de la filosofía escolástica

Para la marcha evolutiva y el desenvolvimiento intelectual de la filosofía escolástica ha sido factor decisivo la afluencia de fuentes nuevas. El crecimiento y la lozanía del pensamiento medieval fueron condicionados por la asimilación de materiales nuevamente descubiertos. El material de fuentes filosóficas, la creciente biblioteca de la Escolástica puede ser clasificada en tres grupos los escritos aristotélicos en relación con la filosofía del Islam y del judaísmo, la literatura platónica o neoplatónica y las obras de los Santos Padres.

2.3.1. Los escritos aristotélicos en relación con la filosofía arábigo-judía

Hasta mediados del siglo XIII la Escolástica sólo podía disponer de la obra aristotélica en la parte transmitida por Boecio. Esta se componía de la *Isagoge* de Porfirio, de las *Categorías* y *Perihermeneias* (según la traducción y explicación de Boecio) y de los tratados de Boecio *De divisione* y *De differentiis topicis*. Todos estos escritos lógicos y además el *Liber sex principiorum* de Gilberto de la Porrée fueron comprendidos más tarde bajo la denominación de *logica vetus*. Hacia la mitad del siglo XII fueron conocidos en versión latina los principales escritos lógicos del Estagirita: los dos Analíticos, los Tópicos y la Sofística, todo lo cual fué designado con el nombre de *Logica nova*. El hecho más importante para la evolución de la filosofía medieval es el haberse conocido también las otras obras de Aristóteles en traducciones latinas, parte del griego y parte del árabe. El centro de los trabajos de traducción de escritos aristotélicos y arábigo-judíos fué el colegio de traductores de Toledo (desde mitad del siglo XII), cuyos principales representantes fueron en el siglo XII Dominico Gundisalvo, Juan Hispano, Gerardo de Cremona. En el siglo XIII Miguel Escoto y Hermann el Alemán hicieron traducciones arábigo-latinas. Traducciones del griego al latín hicieron en la baja Italia, es decir, en Sicilia Enrique Aristipo de Catania (†1162) y hacia la mitad de este siglo Bartolomé de Mesina. Además se señalaron en el siglo XIII como traductores de obras griegas Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke.

Así se vertieron en rápida sucesión casi todas las obras aristotélicas a la lengua latina usada por la Escolástica. La Metafísica se le hizo accesible primeramente -todavía en el siglo XII-, en una traducción parcial greco-latina (*Metaphysica vetus*), después en una versión arábigo-latina en 11 libros (*Metaphysica nova*) y, finalmente, en otra versión total greco-latina debida a

Guillermo de Moerbeke. Los tres libros *De anima* y los *Parva naturalia* fueron conocidos igualmente por traducciones greco-latinas (ya antes de 1215) y arábigo-latinas. La física (como también *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*) había sido ya traducida del árabe al latín por Gerardo de Cremona, a lo cual se unió (antes de 1215) una traducción greco-latina. Más tarde Miguel Escoto tradujo nuevamente del árabe al latín la Física, *De coelo et mundo*, *De anima*, con comentarios de Averroes, así como también *De animalibus*. En 1260 tradujo Guillermo de Moerbeke la historia de los animales del griego al latín. El libro 4 de los *Meteorologica* había sido ya traducido del griego por Enrique Aristipo, que tal vez tradujo también un fragmento de la Física. Los tres primeros libros de los *Meteorologica* fueron traducidos por Gerardo de Cremona del árabe al latín, a lo cual siguió una versión greco-latina de toda esta obra. En una versión arábigo-latina de Alfredo Anglico aprovechó la Escolástica el libro pseudo-aristotélico *De vegetalibus*. De la *Ética a Nicómaco* fueron conocidos a principios del siglo XIII en traducción greco-latina primero los libros 2 y 3 (*Ethica vetus*), después el libro 1 (*Ethica nova*). Del árabe tradujo Hermann el Alemán (†1272), en el año 1240, la *Paráfrasis a la Ética*, libro escrito por Averroes, en 1243 la *Summa Alexandrinorum*, un compendio de la ética nicomaquea y trabajos de Averroes sobre la *Retórica* (1254) y la *Poética* de Aristóteles. Toda la ética nicomaquea fué vertida del griego al latín, hacia la mitad del siglo XIII, por Roberto Grosseteste más verosímilmente que por Guillermo de Moerbeke. Este último tradujo del original griego la *Retórica* y la *Política*, y además revisó anteriores traducciones greco-latinas. Bajo el reinado de Manfredo de Sicilia (1258 hasta 1260) Bartolomé de Mesina tradujo del griego al latín los *Magna-Moralia* y además los *Problemata*, *Physiognomica* y otros escritos más pequeños que corrían con el nombre de Aristóteles. Durando de Auvernia tradujo en 1295 los Oeconomica, de los cuales, así como de la Retórica, hubo una segunda traducción igualmente greco-latina. Como se ve, las traducciones greco-latinas de las obras aristotélicas forman una fase de la recepción del Estagirita más antigua y más extensa de lo que antes se suponía. Al mismo tiempo se hicieron también patrimonio común del pensamiento escolástico, vertidas a la lengua latina las obras de la filosofía del Islam (Alfarabí, Algazel, Avicena, Averroes, etc.) como también la literatura filosófica judaica (Israeli, Avicebrón, Moisés Maimónides). Además estuvieron también a disposición de la Alta Escolástica traducciones de los comentarios griegos a Aristóteles debidos a Temistio, Eustratio, Juan Filopono y Simplicio (de este último tradujo Guillermo de Moerbeke en 1266 el comentario a las categorías y en 1272 el del libro *De coelo el mundo*). Además había un rico material de obras sobre Matemáticas, Ciencias naturales y Medicina debidas a los griegos (Euclides, Ptolomeo, Galeno) y a los árabes.

2.3.2. Las fuentes platónicas y neoplatónicas

De los escritos platónicos fueron conocidos por la Escolástica ambos diálogos de Timeo (traducción y comentario de Calcidio), Fedón y Menón (ambos traducidos por Enrique Aristipo). Pensamientos platónicos entraron también en la Escolástica por el diálogo *Asklepio* atribuido a Apuleyo, por el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis*, de Cicerón, por Nemesio (Sobre la naturaleza del hombre), y también por Boecio. Fuentes neoplatónicas fluyen en la opra del pseudo-areopagita (traducida primeramente por Escoto Erígena, después por Juan Sarraceno y Roberto Grosseteste), en el *Liber de causis*, que fué conocido ya por Santo Tomás de Aquino como una selección del *Stoikheíosis theologiké* de Proclo, y en esta obra del mismo Proclo que había sido traducida por Guillermo de Moerbeke (1268). El mismo traductor vertió más tarde otros escritos más pequeños de Proclo, este escolástico del neoplatonismo. La llamada teología de Aristóteles orientada en sentido neoplatónico, que ya al final del siglo XII había sido traducida del árabe, fué poco utilizada por la Escolástica. También vinieron al edificio del pensamiento escolástico motivos neoplatónicos procedentes de la filosofía islámica y judaica, especialmente de Avicena y Avicebrón.

2.3.3. Las fuentes patrísticas

Hablar del influjo patrístico de la filosofía medieval equivale a hablar de la supervivencia y del influjo de San Agustín en la Edad Media. En Psicología, la Escolástica utilizó a San Juan Damasceno, cuya obra *de Fide ortodoxa* pudo leerse en varias versiones (primeramente en la de Burgundio de Pisa, 1151, después también en la de Roberto Grosseteste). A esta breve ojeada sobre las fuentes de que dispuso la filosofía escolástica pueden añadiese también los escritos de los clásicos latinos (Cicerón, Séneca, etcétera).

Ahora nos preguntamos: ¿En qué sentido han influído estas fuentes sobre el desarrollo y contenido del pensamiento filosófico de la Escolástica?

Refiriéndonos en primer lugar al influjo aristotélico, vemos que en el siglo XII, todavía en Alano de Insulis, Platón gozaba de más alto aprecio que Aristóteles. La entrada de toda la producción aristotélica en el ámbito del pensamiento escolástico produjo un cambio completo en favor de Aristóteles. Sin embargo, la recepción de Aristóteles en el siglo XIII no dejó de encontrar obstáculos. Prohibidos en París ya antes de 1210 los libros aristotélicos *De naturali philosophia*, en dicha fecha un concilio provincial celebrado en Paris prohibió por tres años la enseñanza de tales libros. En 1215 el cardenal

Roberto de Courzon, legado del Papa en París, dictó esta prohibición: *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia.*

Esta prohibición de Aristóteles está relacionada con la simultánea condenación de las doctrinas panteístas de Amaury de Bennes y David de Dinant. Gregorio IX ordenó que se mantuviera la interdicción de enseñar la *Physica* de Aristóteles hasta tanto que fuera examinada y depurada de sus errores por teólogos competentes. Este examen no dió ningún resultado decisivo. Entretanto, a pesar de esta prohibición, el nuevo material filosófico aristotélico y también arábigo había sido aprovechado por los profesores de París en sus escritos. En el año 1255 se formó oficialmente por la facultad de París un plan de lecciones sobre toda la obra aristotélica entonces conocida. Cuando Urbano IV en 1263 renueva la prohibición de Gregorio IX, sólo pensaba en el averroísmo latino que había penetrado en la Universidad de París. De no ser así, ¿cómo hubieran podido entonces Santo Tomás de Aquino y Guillermo de Moerbeke dedicarse en el palacio pontifical al estudio de la obra aristotélica en su conjunto y cómo habría podido Alberto Magno emprender sus trabajos sobre los escritos dcl filósofo de Estagira en toda su amplitud? En 1366 los legados de Urbano V en París dispusieron que para obtener la licenciatura en artes, fuera condición indispensable el estudio de toda la obra de Aristóteles.

La aceptación de los libros aristotélicos en el ámbito intelectual del siglo XIII dejará más tarde su sello en cada una de las direcciones filosóficas. Diremos sólo una palabra sobre la multitud de nuevos puntos de vista e ideas filosóficas que podía ofrecer al siglo XIII el aristotelismo nuevamente descubierto. Ya el conocimiento adquirido de todo el *Organon* había influido en la forma metódica de las *Disputationes* y en la técnica de la exposición escolástica; después la Metafísica, Física, Psicología, Ética, Política, etc., de Aristóteles abrieron caminos nuevos al pensamiento escolástico. La doctrina aristotélica del ser se puso a disposición de la Escolástica del siglo XIII. Las teorías sobre las significaciones del ser, sobre la potencia y el acto, sobre la substancia y el accidente, la doctrina de las causas, del movimiento, del tiempo y del espacio, de la materia y la forma, etc. ¡cuántos nuevos pensamientos abrió todo esto a la especulación escolástica del siglo XIII! La doctrina del primer motor inmóvil, con la cual se corresponde la de la pura actualidad, de la inmaterialidad y de la espiritualidad pensante, hubo de influir también en la teologia escolástica. Añadamos a esto la idea aristotélica de la vida y del alma, la noción de las potencias del alma y de sus operaciones, la doctrina aristotélica de la felicidad, la introducción a las virtudes, su teoría de la sociedad y del Estado; nos limitamos a consignar meros nombres, cada uno

de los cuales evoca un sinnúmero de influencias filosóficas. Cuánto penetra también este influjo en el terreno de la Teología, en aquellos puntos en que ésta guarda conexión con cuestiones metafísicas, psicológicas y éticas, se echa de ver con toda claridad comparando la *Summa theologica* de Santo Tomás con alguna de las muchas *Sumas* inéditas de los comienzos del siglo XIII. Pero no sería juzgar con acierto pensar que la Escolástica del siglo XIII se entregó ciegamente y sin sentido a las doctrinas de Aristóteles, del Filósofo, como se le llamó por antonomasia. En la formación de la Alta Escolástica y también de la Escolástica posterior descubrimos además elementos no aristotélicos que también aportaron su influjo. La filosofía de los siglos XIII y XIV no es una mera copia de Aristóteles.

Cada vez más se descubre a nuestros ojos el influjo de elementos del pensamiento neoplatónico sobre la Escolástica. En las doctrinas de los escolásticos sobre el camino del conocimiento y denominación de Dios, sobre la difusión de los bienes divinos en las criaturas, sobre el concepto del bien y de lo bello, sobre la escala de los seres y la conexión y armonía existente en la Naturaleza, en la luz metafísica por muchos escolásticos admitida, en la doctrina de algunos escolásticos sobre la emanación de las criaturas respecto a la primera Causa y sobre la inteligencia que está sobre los hombres, etcétera, en todo esto reconocemos destellos de la filosofía neoplatónica. También descubre un ojo observador en la trama de la filosofía medieval elementos del neopitagorismo platonizante.

Si la esfera del influjo de Aristóteles y también del neoplatonismo abarca principalmente la alta Escolástica, San Agustín ha ejercido una influencia casi exclusiva sobre el primer período, sin dejar de influir también en alto grado sobre la Escolástica en su apogeo. San Agustín era realmente para la Escolática como se expresa Juan de Salisbury *Doctor ille ecclesiae, cuius nemo satis memor esse potest.*

En primer lugar, San Agustín ha contribuido a dar un aspecto más metódico a la concepción científica de la Edad Media; en segundo lugar, ha ofrecido a la Escolástica un rico tesoro de pensamientos. En el primer aspecto, su utilización de la dialéctica y del platonismo o neoplatonismo, respectivamente, para la Teología autorizó a los ojos de la Edad Media el estudio de la filosofía profana. El problema central de la especulación medieval, el de la relación entre la fe y la ciencia, ha sido resuelto por San Agustín de una manera decisiva. El *Credo, ut intelligam* de San Anselmo de Canterbury es el eco de la fórmula de San Agustín: *Intellige, ut credas, crede, ut intelligas.* La cien-

cia precede a la fe. El hombre debe primeramente saber que Dios ha hecho una revelación y después es cuando admite como creyente el contenido de esa revelación. Pero también la ciencia procede de la fe en cuanto el espíritu se abisma en las verdades de la fe y se afana por profundizar más en ellas. Además, la personalidad de San Agustín ha ejercido impresión profunda en muchos pensadores escolásticos, si bien el mundo de sus pensamientos no ha sido concebido por la Escolástica como una filosofía personal, sino en una forma más didáctica. El ansia de verdad de San Agustín, la irresistible tendencia hacia Dios, su visión teocéntrica del mundo, ha prendido fuertemente y ha abierto profundo cauce en los pensadores medievales. Si advertimos en la Escolástica rasgos subjetivos y personales que nos impresionan, lo debemos a la influencia de San Agustín, el mayor psicólogo cristiano.

San Agustín tenía también mucho que aportar al contenido de la filosofía escolástica.

El punto de partida de la filosofía agustiniana, la doctrina de la certeza de los hechos de conciencia y del propio yo, tuvo en la Escolástica menos importancia y utilidad, pues la oposición del escepticismo no se hacía sentir poderosamente. El pensamiento agustiniano de las verdades eternas, inmutables y necesarias, como camino para el conocimiento de Dios (la prueba noética) y de que en Dios tiene su fundamento y raíz todo conocimiento de la verdad, su doctrina de las ideas divinas, encontró en la Escolástica general acogida. En cambio, su teoría de la iluminación, su doctrina de la visión de las más altas, eternas e inmutables verdades *in rationibus aeternis*, sólo fué aceptada y continuada en su propia peculiaridad por la escuela franciscana del siglo XIII y en relación con ella en el circulo intelectual que seguía la dirección agustiniana. En las mismas escuelas encontró también acogida la doctrina de San Agustín sobre las *rationes seminales*, sobre la inmersión creadora de fuerzas seminales o principios de desenvolvimiento en la materia primitiva creada por Dios, principios de los cuales se ha desarrollado la realidad empírica del mundo. La metafísica del doctor de Hipona, sus pruebas de la existencia de Dios, además de la prueba noética, especialmente la que se funda en los grados de perfección, sus enseñanzas sobre la esencia y las perfecciones divinas, han ejercido profundo influjo en toda la Escolástica, incluso en la que se caracteriza por seguir la dirección aristotélica. Su psicología fué la psicología del primer periodo de la Escolástica y ha dado a la teoría del alma de la escuela franciscana su carácter dominante, siendo también muchas veces aprovechada por la psicología, de base aristotélica, de Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En la ética y la filosofía del derecho de la

Escolástica domina la doctrina agustiniana de la *lex aeterna*. Falta solamente mostrar la significación histórica que ha tenido la concepción agustiniana del Cristianismo, de la Iglesia y del Estado en la filosofía medieval, cerrando con ello este somero compendio de la influencia del obispo de Hipona en el pensamiento escolástico.

Capítulo 3

El desarrollo de la filosofía medieval en la Antigua y en la Alta Escolástica

3.1. La Antigua Escolástica

Los siglos que transcurren desde el fin de la Edad patrística hasta Anselmo de Canterbury y que pueden designarse con el nombre de pre-escolástica, fueron un período de receptividad, de transmisión de materiales patrísticos, período que se caracteriza por una literatura de florilegios o selecciones de cosas ajenas. Estos tiempos no tienen una fisonomía filosófica propia. La actividad filosófica se limita, en general, a la dialéctica de las escuelas. Alcuino (†804) escribe un compendio de psicología basado en San Agustín y Casiodoro. Los escritos de Ratramo señalan un avance en el orden filosófico (†hacia el 868). Sobre esta monotonía del trabajo científico se alza en el siglo IX la figura de un pensador, de Juan Escoto Erígena (†hacia 870). Por medio de su traducción latina del pseudo-areopagita ha introducido en Occidente pensamientos neoplatónicos. Por medio de sus glosas a los escritos teológicos de Boecio ha ayudado a abrirse camino al método de trabajo escolástico, con su obra *De divisione naturae* ha creado un original sistema filosófico-teológico, un enlace especulativo del neoplatonismo con las enseñanzas de la fe cristiana. Este sistema idealista tiene carácter panteísta semipanteísta. Dios es el ser de todo. Por medio de una serie de emanaciones substanciales da Dios el ser a todas las cosas. El primer grado es la *natura creans et increata*, es decir, Dios, en su ser insondable. Dios conoce en sí las *causae primordiales*, los primeros principios de las cosas. Se desarrolla a sí mismo en su conocimiento (*natura creans creatae*). Estos primeros principios de todos los seres,

partiendo de Dios, se desenvuelven en el conjunto de los seres que existen en el tiempo y en el espacio (*natura creata nec creans*). Todo ser, el corpóreo como el espiritual, es una teofanía, una irradiación de la substancia divina. Finalmente, la corriente del mundo viene a desembocar en Dios, el mundo vuelve a Dios, se hace nuevamente una misma cosa con Dios, se deifica (*natura nec creata nec creans*). Su obra *De divisione naturae* tuvo influencia también en la Escolástica posterior; así la tuvo en el siglo XII en la *Clavis physicae* de Honorio de Augustodunum, en Alano de Insulis y Garnier de Rochefort y a principios del siglo XIII en Simón de Tournai. Su pensamiento fundamental monista encuentra un eco reforzado en Amaury de Bennes y los amauricianos y en David de Dinant al declinar el siglo XII.

Dentro de los escasos conocimientos científicos del siglo X fué Gerberto de Aurillac (†1003, siendo papa con el nombre de Silvestre II), un maestro de gran influjo y un acreditado escritor en las disciplinas del trivium y el quadrivium.

Notker Labeo en Saint-Gall (†1022) tradujo al alemán la *Consolatio philosophiae*, las versiones latinas de las Categorías aristotélicas y el Perihermeneias. El siglo XI se caracteriza por la oposición entre dialécticos y antidialécticos. La extensión de la dialéctica al terreno profano (Anselmo el Peripatético) y todavía más al terreno de la fe, provocó en la esfera monástica conservadora una reacción en parte hostil a la dialéctica (Otloh de Saint-Emmeram, Pedro Damiani, Manegold de Lautenbach). Guillermo de Hirschau (†1091) y Lanfranco (†1089), el maestro de San Anselmo de Canterbury, trataron de mantenerse en una vía media entre ambos extremos. A fines del siglo XI se señala una aspiración a lo eterno y a lo divino que encontró su manifestación histórica en las Cruzadas. Al mismo tiempo surgió un renacimiento de la vida científica que produjo la Escoláslica propiamente dicha. Francia, patria de las Cruzadas y del arte gótico, fué también la tierra fecunda de este renacimiento científico. La Escolástica del siglo XII que se considera como el primer periodo, es el preludio y la preparación de la Escolástica del siglo XIII, de la Alta Escolástica.

El padre de la Escolástica es San Anselmo de Canterbury, un genio especulativo que se destaca sobre sus contemporáneos, una figura de pensador fuertemente caracterizada, inflamada en el espíritu de San Agustín, en la cual se juntaran y compenetraron la fe y la ciencia, la teología y la piedad, la especulación y la contemplación, el estudio de los Santos Padres y la dialéctica. Con la divisa *Fides quaerens intellectum*, San Anselmo ha inaugurado la

Escolástica propiamente dicha. Colocábase en el terreno de la auctoritas, es decir, de las enseñanzas de la Iglesia y doctrinas de los santos Padres y desde esta posición aspiraba a alcanzar un conocimiento racional de las enseñanzas de la fe y de la conexión que entre sí guardan. El camino que para esto sigue se señala por la labor especulativa con que profundiza en las analogías naturales de lo sobrenatural, especialmente en lo que respecta a la vida del alma, semejante a Dios, por la pureza moral, por la utilización de la dialéctica y de la metafísica agustiniana, por el repudio del nominalismo y de la hiperdialéctica. San Anselmo en su *Monologium* y su *Proslogium* ha presentado los pensamientos fundamentales de la teología de San Agustín en el engarce propio de la escolástica. En la historia de la Filosofía, su nombre va unido principalmente a la prueba anselmiana de la existencia de Dios, a la llamada (desde Kant) prueba ontológica, que, partiendo de la idea de Dios, trata de demostrar su existencia.

«*Concebimos a Dios en general como un Ser por encima del cual no puede pensarse otro ser más grande. Pero un ser sobre el cual no puede pensarse nada mayor no puede estar únicamente en nuestro pensamiento, pues entonces podría pensarse otro muy mayor, que además de estar en nuestro pensamiento estuviera en la realidad. En consecuencia, Dios, siendo un ser tal que no puede pensarse nada mayor, debe existir también en la realidad. Luego Dios existe.*» Esta prueba se encuentra renovada en el siglo XIII en Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales; también San Buenaventura, Alberto Magno, Egidio Romano y otros siguen un procedimiento análogo. Por el contrario, Santo Tomás de Aquino y Ricardo de Middletown han rechazado esta prueba como una transición ilegítima del orden de la idea al orden del ser.

El primer periodo de la Escolástica que se abre con Anselmo de Canterbury, discute principalmente cuestiones filosóficas en relación con las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación, que constituyen el centro de la especulación teológica. Hasta el problema filosófico de este tiempo, enlazado en las fuentes originales (*Isagoge* de Porfirio) con la cuestión de los universales, el problema del valor, objetividad y realidad de las ideas generales, de los géneros y especies, se nos presenta en el primer periodo de la Escolástica en conexión con la doctrina de la Trinidad. Roscelin de Compiègne representa, en el problema acerca del valor de nuestras ideas generales, un decidido nominalismo, no ve en los géneros y especies ni siquiera ideas generales, sino solamente denominaciones generales. Géneros y especies no son cosas (res) sino solamente palabras. La aplicación de este nominalismo a la doctrina de la Trinidad condujo al triteismo. Por el contrario, los representantes del realismo en es-

te primer período de la Escolástica, por ejemplo, Guillermo de Champeaux, consideraron sin restricción los géneros y especies como *res*, como algo real. La cuestión del valor objetivo y real de las ideas generales ha interesado toda la filosofía del siglo XII que se ocupó de ella con la mayor viveza, como se ve por la referencia que hace Juan de Salisbury de los diversos intentos para darle solución. El problema de los universales dió su más considerable avance en este período gracias a Pedro Abelardo, que en sus *Glossulae super Prophyrium*, recientemente descubiertas, profundizó el problema en el aspecto psicológico y ensayó una conciliación entre el nominalismo y el realismo, si bien con colorido nominalista en sus fundamentos. Los universales son, según él, palabras que sirven para designar conceptos universales adquiridos por el procedimiento de la abstracción. A los conceptos generales corresponde en las cosas algo objetivo (la *communis forma* o el *status generalis vel specialis*). Pero este algo objetivo no es ninguna cosa (*res*), porque las cosas individuales no son generales. La solución de Abelardo señala ya el camino para el realismo moderado de la alta Escolástica, que se formó bajo la influencia de los escritos recientemente descubiertos de Aristóteles y también de los escritos de Avicena. Señaladamente dió en esto una orientación la teoría aristotélico-escolástica de la abstracción y la doctrina de la materia y la forma. Santo Tomás de Aquino distingue en nuestras ideas generales entre su contenido o substancia real y su forma de generalidad. Al contenido de las ideas generales corresponde una realidad fuera de nuestro pensamiento, a saber, el ser inmanente de las cosas singulares concretas, la forma substancial del ser. La forma del ser es, así, el elemento especificador; por el contrario, la materia es el elemento individualizante. La forma de lo general en nuestras ideas es algo subjetivo, es un producto de nuestro entendimiento. El fundamento de esta forma intelectual de las ideas generales es la actividad abstractiva de nuestro entendimiento, que separa la forma esencial de las cosas singulares, lo típico y común en sí mismo considerado, de los momentos materiales individualizantes. Los escolásticos de los siglos XIV y XV, Pedro de Auriole, Guillermo de Occam, Pedro de Ailly y otros, se han apartado en su mayor numero del realismo moderado y han vuelto a la dirección subjetiva del nominalismo.

Si después de esta ojeada sobre el desarrollo del problema de los universales volvemos nuestra atención al pensamiento filosófico del siglo XII, encontramos la vida científica de este primer periodo de la Escolástica representada en una serie de escuelas. Las escuelas de Guillermo de Champeaux, de Anselmo de Laon (†1118) y Alberico de Reims tienen un carácter más positivamente teológico y son importantes sobre todo como cuna de la literatura escolástica de sentencias. Con la dirección conservadora de estas escuelas aparece unido

el nombre de Hugo de San Víctor (†1141), un teólogo alemán (conde de Blankemburgo) en París, una ideal y amable figura de sabio cultivado en todo el ámbito de las ciencias religiosas y profanas, y que por su manera preclara de pensar y de trabajar se parece a San Anselmo de Canterbury y a Santo Tomás. Su idealismo y universalismo científico se expresa con las palabras: *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jocunda non est.* Hugo de San Víctor ha tratado la Teología y la Psicología bajo la inspiración agustiniana y ha dado también impulso a la mística latina. Su *Didascalion* es una interesante doctrina de la ciencia, una especie de pedagogía de los estudios de la época. La dirección mística de Hugo se encuentra todavía más acentuada en Ricardo de San Victor (†1173) el *magnus contemplator*. Ricardo investiga en una labor independiente del pensamiento, el conocimiento de la razón y de la fe y ante todo los grados del conocimiento místico, de la contemplación, sistematizando por primera vez la Mística. Una forma más práctica presenta la mística de San Bernardo de Claraval (†1153), cuyo espíritu se absorbió en la psicología de la vida interior religiosa. Un cerebro especulativo que se destaca en este tiempo y que propiamente no pertenece a ninguna escuela es Roberto de Melun, que en su obra inédita de *Sentencias* discute con penetración cuestiones filosóficas especialmente la doctrina de Dios y la Psicología.

Frente a la dirección más conservadora de los representantes de la escuela victorina, Pedro Abelardo, dialéctico de gran talento, el *Peripateticus Palatinus*, como le llaman los contemporáneos, se mantuvo más bien en la dirección dialéctica de Roscelin. En sus escritos teológicos no concibe de un modo fundamentalmente racional la relación entre la fe y la ciencia, pues de hecho se honra algún tanto el límite que separa ambas esferas. Como espíritu sistemático, Abelardo ha influido notablemente en la estructura esencial de una serie de obras de Sentencias (por ejemplo las *Sentencias* de Rolando Bandinello, más tarde papa con el nombre de Alejandro III). Sobre la significación de su método de *Sic-et-non* hemos llamado ya la atención anteriormente. En la Ética pone de relieve la conciencia como conciencia moral individual, en cuya concordancia con las normas objetivas se funda la virtud. La diferencia entre el bien y el mal se basa, en último término, únicamente en la libre voluntad de Dios. Por sus escritos auténticos de la lógica descubiertos por B. Geyer y por el autor, editados hasta ahora en parte por B. Geyer (dos glosas al *Isagoge* de Porfirio y glosas a las *Categorías* y *Perihermeneias*), figura Abelardo en primera línea entre los cerebros filosóficos de la Edad Media. Fué ya de alta significación la agudeza, independencia y amplitud con que trató el problema de los universales. Son también discutidas allí con independencia y

agudeza y en forma interesante las más intrincadas cuestiones de la Lógica.

La escuela de Chartres (Bernardo y Thierry de Chartres, Bernardo Sylvestre, Guillermo de Conches, también es de citar aquí Adelardo de Bath) sigue una dirección preferentemente humanista y bajo el influjo del *Timeo* de Platón, dirige su atención a la filosofía de la Naturaleza. Thierry de Chartres ha expuesto en sentido neoplatónico y neopitagórico la obra de la creación en los seis días bíblicos. A la escuela de Chartres pertenece también Gilberto de la Porrée (†1154), un notable dialéctico cuyos comentarios a Boecio, no escritos ciertamente en lenguaje humanista, son de importancia por la doctrina científica y la terminología. La doctrina de Gilberto fué glosada y defendida por numerosos discípulos (*Sententiae divinitatis*, *Liber de vera philosophia*, Nicolás de Amiens). Discípulo de Gilberto fué también Otto de Freisinga (†1158), el célebre cronista y filósofo de la historia, que por primera vez dió a conocer en su patria alemana toda la lógica de Aristóteles. El más notable representante de la escuela de Chartres es Juan de Salisbury (†1180), historiador, lógico, cultivador de la filosofía política, que ha dirigido también su mirada al efecto orgánico recíproco de cada una de las actividades del alma. Está también animado del humanismo de Chartres, Alano de Insulis (†1202). Su *Anticlaudianus*, una exposición poética de las Artes liberales, ha tenido eco en la poesía alemana, francesa e inglesa y fué ampliado en sentido neoplatónico por Radulfo de Longo Campo en un comentario inédito. Las *Maximae theologiae* de Alanus han tenido importancia para la terminología. No es de Alanus, sino de Nicolás de Amiens, el *Ars catholicae fidei*, cuyo método matemático-deductivo tomado en algún aspecto de Boecio, o mejor, de Gilberto de la Porrée fué empleado más tarde por Tomás Bradwardine (†1349) y en cierto sentido es una anticipación del método geométrico empleado por Spinoza en su Ética. De la Teología de este período proceden también las *Sentencias* de Pedro Lombardo (†1164), que es una exposición de la doctrina dogmática, libro usado para la enseñanza de las escuelas hasta entrado el siglo XVI, que ha sido comentado innumerables veces y que contiene también pensamientos filosóficos. El discipulo más importante de Pedro Lombardo es Pedro de Poitiers (†1205), del cual dependen una serie de unos 1200 autores de Sumas teológicas (Simon de Tournai, Martin de Cremona, Pedro de Capua, Prepositinus, etc.). Estas Sumas, que permanecen inéditas, no carecen de substancia filosófica, en especial psicológica. Proceden aproximadamente del mismo tiempo las Sumas inéditas, más morales y prácticas, relacionadas con el nombre de Pedro Cantor, debidas a Roberto de Courzon, Stefano de Langton, Guido de Orchelles y otros que orientan más o menos acerca de las concepciones éticas de esta época.

No quedaría completo el cuadro, tan ricamente variado, de la vida y movimiento científicos del siglo XII si no hiciéramos mención una vez siquiera de la dirección hiperconservadora, enemiga de la dialéctica, que encuentra su manifestación hostil a la filosofía en el panfleto de Walter de San Victor (†hacia 1180) *Contra quattuor labyrinthos Franciae* (estos cuatro laberintos son Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers).

3.2. La Alta Escolástica

En la construcción intelectual de la alta Escolástica, o sea la Escolástica desarrollada del siglo XIII, tuvieron parte las fuentes nuevamente descubiertas de la filosofía aristotélica, arábigo-judaica y neoplatónica, el nacimiento y formación de la Universidad de París y la activa participación de las Órdenes de los dominicos y los franciscanos en la vida científica. Los primeros años del siglo XIII son todavía tiempos de transición y de tanteo, en los cuales poco a poco penetran las nuevas ideas filosóficas en el pensamiento científico de entonces. A este tiempo de transición corresponde la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (†1231) de gran influjo en la terminología teológica y que contiene ya citas de las obras nuevamente conocidas de Aristóteles. Por Guillermo de Auxerre fueron influidas las *Summas*, inéditas, de Juan de Treviso y Godofredo de Poitiers. La *Summa de bono*, también inédita, del canciller de Paris Felipe de Grève (†1236), bastante rica en especulaciones metafísicas, psicológicas y éticas, delata ya un conocimiento no escaso de los nuevos libros de Aristóteles. Por otra parte la filosofía árabe está ya en el siglo XII abundantemente aprovechada en los escritos de Dominico Gundisalvo, a quien ya conocemos como traductor, especialmente en su obra enciclopédica *De divisione philosophiae*. Su substancioso tratado *De immortalitate animae* fué publicado, después de retocarlo ligeramente, por Guillermo de Auvernia con su propio nombre. Bajo el influjo del nuevo material filosófico, pero modificando algún tanto la dirección fundamental de San Agustín, se escribió la obra principal, sistemática, de Guillermo de Auvernia, titulada *De Universo*.

Para dar idea de la alta Escolástica propiamente dicha, bastará trazar en rápido bosquejo las direcciones capitales, pues la exposición más detenida de la filosofía de Santo Tomás de Aquino nos dará ocasión para una consideración comparativa del conjunto de la filosofía de su tiempo.

La Alta Escolástica propiamente dicha se nos presenta primero como una dirección predominantemente agustiniana. Aristóteles, lo mismo que la especulación arábiga, son aprovechados en ella mediante numerosas citas, pero

más como ornamento que como factor integrante del sistema filosófico-teológico orientado en sentido agustiniano. Como puntos doctrinales característicos de este escolasticismo agustiniano mencionaremos la teoría de la pluralidad de las formas substanciales en el hombre y en los seres de la Naturaleza, la afirmación, tomada de Avicebrón, de que el alma humana se compone de una materia espiritual y de la forma, la teoría agustiniana de las *rationes seminales* o fuerzas germinales y, en lo que se refiere a la doctrina y a la psicología del conocimiento, la llamada teoría de la iluminación (ejemplarismo). Conocemos las cosas corpóreas por la experiencia sensible, pero el alma espiritual del hombre se conoce a sí misma, conoce su ser íntimo intuitivamente, mediante la inmersión en sí misma, y las cosas puramente espirituales y divinas, *in rationibus aeternis*, mediante un contacto, acomodado a esta vida terrestre, de nuestro entendimiento con la misma verdad eterna, con las eternas e inmutables normas existentes en la Divinidad misma. Esta dirección agustiniana está representada principalmente por la antigua escuela franciscana que se abre por Alejandro de Hales con una poderosa Summa teológica. Al mismo tiempo y a la misma dirección pertenecen el franciscano Juan de la Rochela (Joannes de Rupella), autor de una *Summa de anima* y de una *Summa de vitiis*, Odo Rigaldo, Ricardo Rufo y Guillermo de Melitona. El discípulo predilecto de Alejandro de Hales es San Buenaventura (†1274), que sobresale igualmente por un alto talento especulativo (Comentario sobre las Sentencias y *Quaestiones disputatae*), por su genial aptitud constructiva (*Breviloquium*) y por una mística profunda (*Itinerarium mentis ad Deum*). Entre sus discípulos son los más notables John Pecham y Mateo d'Acquasparta, el más profundo representante de la teoría filosófica y teológica del agustinismo acerca del conocimiento. Además esta dirección agustiniana está poderosamente representada por los franciscanos Eustaquio, Roger Marston, Guillermo de la Mare, Pedro Juan Olivi y otros. Pedro Juan Olivi (†1297) enseñaba que entre el alma y el cuerpo no existía unión íntima de ser y de naturaleza, sino una unión simplemente dinámica u operativa, y consideraba el libre albedrío y la libre causalidad desde un punto de vista más bien empírico-psicológico que teológico y metafísico-ético. Un teólogo franciscano, que especialmente en la teoría del conocimiento se inclinó a la concepción aristotélico-tomista, fué Ricardo de Middletown. Tomás de York (ca. 1266), fué un aristotélico de la vieja escuela franciscana que ha dejado una exposición, todavía inédita, de la metafísica, con pensamiento independiente, pero adaptada a Aristóteles y Averroes. En Inglaterra, la escuela franciscana, sin dejar de ser fiel a sus convicciones agustinianas, tomó también un carácter empírico y orientado hacia las Ciencias naturales. Bartolomé Anglico es autor de la obra enciclopédica *De proprietatibus rerum*. Cercano a la escuela franciscana se encuentra Roberto Grosseteste (de Lincoln, †1253). Este sabio,

de aspectos múltiples, a quien ya hemos conocido como traductor del griego, era versado en Astronomía y en Matemáticas y en su doctrina sobre la relación entre el alma y el cuerpo, sobre el conocimiento de la verdad y sobre el libre albedrío ha pensado en sentido agustiniano. El método de pensamiento y de trabajo en filología, así como también en las Ciencias naturales, se nos ofrece de manera mucho más marcada todavía en el discipulo de Grosseteste, a quien ya conocemos: Roger Bacon (†1294). La fuerza de Roger Bacon y el servicio que ha prestado consisten en su tendencia a la investigación empírica en las Ciencias naturales y a la fundamentación filosófica de los estudios filosófico-teológicos. En la teoría del conocimiento se coloca Roger Bacon, con su tesis de que el *intellectus agens* no es otra cosa que el Logos divino, en el terreno del platonismo agustiniano. Con los escritos de Roger Bacon, nuevamente descubiertos por A. Pelzer, y cuya edición está próxima a salir, aparecerá completada y profundizada la figura científica del franciscano inglés. Fuera de la orden franciscana el agustinismo estuvo representado en la alta Escolástica por los antiguos teólogos de la orden de Santo Domingo, Rolando de Cremona, autor de una *Summa* inédita, Ricardo Fishacre, Hugo de Saint-Cher y Roberto Kilwardby, que compuso también una doctrina científica. Relacionado con San Buenaventura aparece el dominicano Pedro de Tarantasia, que después fué Papa con el nombre de Inocencio V (†1276). Del clero secular fueron seguidores del agustinismo Gerardo de Abbatisvilla y especialmente Enrique de Gante, que ha presentado su concepción agustiniana de los problemas metafísicos psicológicos y referentes a la teoría del conocimiento en una forma activa y personal. Por el contrario, su discípulo Godofredo de Fontaines (†hacia 1306) en la doctrina del conocimiento abandona la teoría agustiniana de la iluminación y se adhiere a la teoría aristotélico-tomista de la abstracción.

Al lado de esta dirección agustiniana, decididamente influida en su contenido por Aristóteles, vemos una corriente puramente filosófica que designaremos con la denominación general de filosofía de las Facultades de Artes. Es ésta una Filosofía que se cultivó, no en conexión con la Teología, sino por amor de sí misma y en la cual se introdujo pronto con fuerza el nuevo movimiento aristotélico para extenderse también a la esfera del trabajo teológico. La filosofía de las Facultades de Artes en parte mantiene un más vivo contacto con la esfera de las Ciencias naturales y de la Medicina, en parte se ocupa del cultivo de la lógica y de la lógica del lenguaje. En una primera etapa el aristotelismo de esta corriente se apoyaba más en Avicena y en la dirección neoplatónica, en la etapa siguiente se considera a Averroes como factor decisivo para la interpretación de la filosofía aristotélica. Entre los más antiguos

representantes de esta dirección no teológica se cuentan ante todo, además de Dominico Gundisalvo, Daniel de Morlai con su *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, editado por Sudhoff, y Alfredo de Careshel (Alfredus Anglicus), cuyo tratado *De motu cordis*, compuesto hacia el año 1215, une la metafísica neoplatónica, la psicología aristotélica y la fisiología aristotélico-galénica. Alfredo escribió también un comentario a las *Meteorologica* de Aristóteles, descubierto por Pelzer. A la etapa averroística del aristotelismo pertenece ya Pedro de Hibernia, el joven maestro de Santo Tomás de Aquino, con su disputación sobre la finalidad en la Naturaleza, encontrada por Baeumker. El aristotelismo averroísta tomó en la Facultad de Artes de París una forma antiteológica por medio del maestro Siger de Brabante (1282), que no dejó de ejercer influencia en aquel tiempo y que fué también celebrado por el Dante. En sus escritos (editados por Mandonnet y Baeumker), entre los cuales se encuentra el comentario descubierto por A. Pelzer y todavía inédito, al libro de Aristóteles *De anima*, profesa la doctrina de la eternidad de la materia y del movimiento, la unidad numérica del alma espiritual de todos los hombres (monopsiquismo) y un determinismo psicológico. Para salvar la oposición de estas ideas con la fe y el dogma de la Iglesia recurre a la doctrina, ya mencionada y erróneamente atribuida a Aristóteles, de la doble verdad. Este averroísmo latino, a pesar de las condenaciones de la Iglesia y de la oposición científica de Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, prolongó su vida en la Escolástica y fué defendido en el siglo XIV por Juan de Jandum y Pedro d'Abano y en el siglo XV por Pablo de Venecia y otros.

Una corriente de la Alta Escolástica, que sólo en nuestro tiempo ha sido puesta de relieve gracias a las investigaciones de Cl. Baeumker, E. Krebs y otros, es la dirección que marca una tendencia al neoplatonismo y que se señala primeramente en pequeños tratados, como el que se titula *De intelligentiis*, editado por Baeumker. Dentro de la dirección neoplatónica se encuentra también el silesiano Witelo, como se ve en el prólogo de su *Perspectiva*. De modo especial se caracteriza este neoplatonismo en la escuela de Alberto Magno.

Alberto Magno, conde de Bollstädt, nacido en 1193 en Lauingen (Suabia) y muerto en 1280 en Colonia, dominico como su discípulo Santo Tomás de Aquino, es celebrado en las crónicas contemporáneas como *philosophus*, como *philosophorum maximus*. Su discipulo Ulrico de Estrasburgo le llama *Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum vocari possit* (Varón de tal manera divino en todas las ciencias que puede ser llamado estupor y milagro de nuestro tiempo). Alberto es llamado también

Doctor universalis. Se caracteriza por el universalismo en el conocimiento de las fuentes. Reúne un enorme arsenal de ideas sacado de autores aristotélicos, arábigo-judíos, neoplatónicos y patrísticos. También le conviene la nota de universalismo por su dominio de los diversos ramos del saber. La obra científica de su vida abarca en un amplio horizonte toda la filosofía de entonces, la teología especulativa, la exégesis y, como ya hemos visto, todo el ámbito de las Ciencias naturales de su tiempo. Es verdad que también se echan de ver en Alberto Magno las deficiencias propias del universalismo. La elaboración sintética de los materiales de su saber, el ajuste armónico de las distintas tendencias no logró alcanzarlo en la misma medida que Santo Tomás. La significación de Alberto Magno para la historia de la filosofía consiste en haber hecho utilizable la filosofía de Aristóteles para la Escolástica de los países occidentales mediante una paráfrasis metódica, influida por Avicena, que comprende todas las obras del filósofo de Estagira y la publicación de monografías sobre la filosofía aristotélica, habiendo creado así, en cierto modo, un peripatetismo cristiano escolástico: *Nostra intentio est omnes dictas partes (scilicet physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles*, Alberto rechaza en su interpretación y aprovechamiento de Aristóteles las teorías del averroísmo latino, y esboza en sus líneas fundamentales el edificio de la doctrina aristotélico-escolástica que después Santo Tomás llevó a término trabajando con esmero cada una de sus partes y dándole la unidad de un todo arquitectónico. En Teología, Alberto Magno en sus obras sistemáticas (comentario de sentencias, *Summa de creaturis*, *Summa theologica*) no incorporó todavía los materiales y motivos aristotélicos en su conjunto como Santo Tomás. En una de las partes inéditas de la *Summa de creaturis* ha creado un impresionante y agudo sistema de Ética, compuesto por el autor antes de conocer toda la ética nicomaquea de Aristóteles.

Alberto Magno abrió a su discípulo Tomás de Aquino la senda del aristotelismo cristiano, reunió en torno suyo un cierto número de discípulos entusiastas, especialmente en países alemanes, e influyó en posteriores generaciones científicas. El movimiento escolástico que de él procede tiene en Alemania un carácter bastante señalado, en cierto sentido un carácter nacional. Los rasgos característicos de este elemento alemán en la Escolástica son: universalismo, independencia, preferencia por las cuestiones que pertenecen a las ciencias de la Naturaleza, gran inclinación al neoplatonismo, rasgo este que ya se advierte en los escritos de Alberto Magno, especialmente en su comentario inédito al tratado *De divinis nominibus* del pseudo-Areopagita. De la escuela de Alberto Magno procede el tan usado *Compendium theologicae veritatis* de Hugo Ripelin de Estrasburgo. La obra más importante de esta escuela alema-

na de Alberto es la valiosa *Summa teológica*, inédita, de Ulrico Engelberto de Estrasburgo (†1277) que contiene, respecto de la Metafísica, afirmaciones de sentido neoplatónico. El neoplatonismo y la investigación científica de la Naturaleza aparecen unidos en los escritos de Dietrich de Freiberg. El neoplatonismo de la escuela dc Alberto Magno es también como la casa paterna de la mística alemana de la Orden de Predicadores. Una gran obra de dirección neoplatónica es el comentario, inédito, de Bertoldo de Mosburg a la *Elementatio theologica* (*stoikheíosis theologiké*) de Proclo. La escuela de Alberto vivió largamente en Alemania. En el siglo XV encontramos en la Universidad de Colonia la interesante lucha entre la *Schola Albertistarum* y la *Schola Thomistarum*.

Capítulo 4

La filosofía de Santo Tomás de Aquino

4.1. Vida, obra y personalidad de S. Tomás

Tomás de Aquino nació en 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en la provincia de Nápoles y fué iniciado en la Filosofía en la Universidad napolitana por los maestros Martín y Pedro de Hibernia. En 1244 entró en la Orden de Santo Domingo, fué después durante largos años discípulo de Alberto Magno y en 1252 comenzó en la Universidad de París su carrera académica siguiendo los cursos necesarios para obtener el grado de maestro en Teología. De 1256 a 1259 enseñó en la Universidad de París y después volvió a Italia, donde actuó como profesor de Teología, parte en la corte pontificia en Orvieto y Viterbo, parte en la escuela de su orden en Roma. Nuevamente fué llamado a la Universidad de París en el año 1268 y allí desarrolló una gran actividad en escritos y controversias hasta el año 1272, en el cual marchó como profesor a la Universidad de Nápoles. Tomás de Aquino murió el 7 de marzo de 1274, en Fossanova, donde la enfermedad le hizo detenerse cuando iba al segundo concilio general de Lyon, al cual había sido convocado personalmente por Gregorio X. En unos veinte años, además de dedicarse con éxito admirable a la enseñanza, mostró como escritor una asombrosa fecundidad que se manifiesta en una producción literaria de altísimo valor. Entre sus escritos son principalmente interesantes para la Filosofía los siguientes:

1. Comentarios a los siguientes escritos de Aristóteles: *Perihermeneias* (hasta l. II lect. 3), *Analytica posteriora*, *Física*, *De caelo et mundo* (hasta l. III lect. 8), *De generatione et corruptione* (hasta l. 1 lect. 17), *Meteorologica* (hasta l. II lect. 8), *De anima*, *De sensu et sensato*, *De*

memoria et reminiscentia, *Metafísica* (l, I-XII) *Ética*, *Política* (hasta l. III lect. 6). Además una explicación del *Liber de causis.*

2. Pequeñas monografías filosóficas: *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, *De natura materiae*, *De ocultis operationibus naturae*, *De mixtione elementorum*, *De motu cordis*, *De aeternitate mundi*, *De unione intellectus contra Averroistas*, *De substantiis separatis*, *De quattuor oppositis*, *De propositionibus modalibus*, *De demonstratione*, *De fallaciis*, *De natura accidentis*, *De natura generis*, *De natura verbi intellectus*, *De differentia verbi divini el humani*, *De instantibus*, *De principio individuationis.*

3. Se encuentra un rico material filosófico en sus grandes obras sistemáticas: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, *Summa contra Gentiles*, *Summa Theologica.*

4. *Quaestiones quodlibetales* y *Quaestiones disputatae* (*De veritate*, *De potentia*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis*, *De malo*, *De virtutibus in communi*, etc.).

5. Entre los pequeños trabajos de carácter más teológico son de gran importancia el opúsculo *In Boethium de trinitate* para la doctrina científica del tomismo y el tratado *De regimine principum ad regem Cypri* (solamente son de Santo Tomás el libro I y los cuatro primeros capítulos del libro II) para la filosofía social y política.

Tomás de Aquino se nos presenta en sus escritos y también en el concepto de sus contemporáneos y más antiguos biógrafos (Guillermo de Tocco) como una figura de pensador entregado por completo a las cosas suprasensibles y divinas y al mismo tiempo como una apacible, modesta y amable personalidad. Hay realmente en la figura y en el carácter de este escolástico una armonía, un ajuste, una plena ponderación que se revelan a todo el que se familiariza con sus escritos. Su concepción profundamente religiosa de la vida no le impide tener también abierta la mirada, y ancho el corazón para los valores y las exigencias de la cultura profana. El rasgo fundamental de su individualidad científica es la aspiración a encontrar, para el pensamiento científico serio, la pura y plena verdad.

Este riguroso y lúcido ideal de verdad que tiene ante sí le permite percibir siempre puntos de vista estrictamente reales. De ahí esa circunspección, ese cuidado tanto en el planteamiento de los problemas como en el proceso

del pensamiento y de la prueba, de ahí esa claridad limpia de pasión, esa impersonalidad en la exposición de sus ideas.

Si queremos descomponer en sus elementos el trabajo científico del doctor de Aquino, encontraremos en él caracteres histórico-positivos en la valoración y aprovechamiento de la labor intelectual realizada hasta su tiempo e igualmente una poderosa fuerza de pensamiento independiente, profunda y constructiva. Su filosofía recibe impulsos de Aristóteles y de los comentadores griegos de este filósofo (Alejandro de Afrodisias, Themistio, Juan Filopono, Simplicio), de la filosofía árabe, de la cual rechaza con elevada severidad los elementos antiteológicos del averroísmo, de los escritos de los filósofos judíos, de los cuales combate a Avicebrón y utiliza mucho a Moisés Maimónides, de las obras neoplatónicas, de los trabajos de los Santos Padres, principalmente San Juan Damasceno, San Agustín y Boecio, finalmente de los más modernos y contemporáneos escolásticos, a los cuales se refiere las más de las veces con un indeterminado *quidam* según el uso de entonces. Tomás de Aquino es, como ha puesto especialmente de relieve Francisco Brentano, el más grande conocedor de Aristóteles y su mejor comentarista de la Edad Media. La dirección fundamental aristotélica de su filosofía trata de encontrar una conciliación, una síntesis con la especulación agustiniana. Su edificio metafísico descansa sobre base aristotélica, pero tiene un remate agustiniano. En la doctrina sobre la verdad y sobre la raíz de las más altas verdades y principios de conocimiento en la mente y en la esencia de Dios, en la teoría de las ideas y otras cuestiones se revela, como veremos en lo que sigue, esa huella de San Agustín en el sistema tomista, a pesar de ser de dirección resueltamente aristotélica especialmente en lo que se refiere a la filosofía de la Naturaleza, la Psicología y la doctrina del conocimiento. La filosofía aristotélica le sirve también en su más vasta comprensión como auxiliar e instrumento para la síntesis teológica. La utilización de las fuentes no es en Santo Tomás una simple compilación y yuxtaposición, sino una compenetración viva de esos materiales, un trabajo de construcción orgánica, en el que se manifiesta el poder personal constructivo de su genio filosófico. Si consideramos más detenidamente la peculiaridad de este segundo elemento de su método científico, vemos que en esa labor del pensamiento tomista, labor independiente, creadora y formativa, se unen la observación y la especulación, el análisis y la síntesis, añadiendo el doctor de Aquino su propio sentido científico al sentido tradicional. Si se examinan separadamente sus obras, se encuentra una multitud de observaciones relativas a la Psicología y a la Ética. Tomás era una naturaleza interior, tenía la mirada fija en los fenómenos de su propia vida interna. Sus enseñanzas sobre la conexión entre la actividad de la fantasía y

la del pensamiento, sobre la psicología del acto volitivo y de los fenómenos de la sensibilidad, sobre la memoria y el recuerdo, sobre los actos del enseñar y del aprender son ejemplos de observación psicológica. Todavía más se revela este género de observación empírica en las cuestiones éticas y sociológicas y en el problema de sus límites.

Es indisputable el talento de Santo Tomás para la síntesis, para la visión de conjunto con que abarca y ordena los conocimientos aislados para constituir con ellos una gran unidad científica. Esta sistemática tiene un aspecto externo y otro interno. El externo es la sistemática de la ordenación, organización y agrupación, es, ante todo, una función lógica y didáctica. La *Summa Theologica*, considerada como un todo, con su división en partes, sus tratados, cuestiones y artículos es una obra maestra de esta sistemática arquitectónica. El aspecto interno es un sistema de desarrollo y de deducción, por el cual cada uno de los conocimientos particulares se deriva de los grandes principios unificadores. Este sistema es la obra del genial talento metafísico de Santo Tomás. El doctor de Aquino será tanto mejor y más profundamente conocido en su individualidad científica cuanto más adentro se penetre en su metafísica. La conexión entre la Metafísica y la Sistemática se revela sobre todo en nuestro gran escolástico en que precisamente en el terreno de la metafísica con precisión y concisión inimitables fija conexiones, establece articulaciones y deducciones y de allí parten las líneas que con rigurosa ilación llevan el pensamiento a los problemas filosóficos y teológicos.

4.2. Objeto y división de la Filosofía

Con Aristóteles coloca Santo Tomás el origen y comienzo de la función de filosofar en el deseo inherente a la naturaleza humana de conocer en sus más hondos fundamentos, en sus más lejanas causas, el mundo interior y exterior que a su contemplación se presenta. Asombro y admiración ante el mundo de los fenómenos cuyas causas desconocían, esto es lo que primeramente ha dado a los hombres motivo para filosofar, para examinar la realidad del mundo en su esencia profunda y en su fundamento, indagación que sólo lleva al ánimo el sosiego y el contento cuando ha llegado al conocimiento de la primera causa. La más alta perfección que puede alcanzar el espíritu filosófico del hombre consiste, según Santo Tomás, en que en el alma se dibuje todo el orden del Universo y de sus causas (*ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius*). Objeto del intelecto, de la razón, es conocer el orden y las relaciones, mientras que las facultades sensitivas sólo perciben el mundo concreto de los fenómenos.

Hay tres especies de orden. El primero es el que la razón humana no crea, sino que lo encuentra y considera como cosa ya realizada. Este es el orden de las cosas de la Naturaleza, del ser real. El segundo es aquel que nuestro pensamiento opera en sus propias funciones y actos cuando ordena sus ideas o también cuando ajusta los signos verbales de las ideas. Este es el orden del ser pensado. El tercer orden es aquel que la razón produce en los actos de la voluntad. Este es el orden de lo que debe ser, el orden moral.

Este triple orden, así desarrollado por Santo Tomás, constituye también el fundamento de la división de la Filosofía en sus capitales disciplinas. La investigación del orden real, del orden de las cosas, que la razón humana considera pero no suscita, es el campo de la *philosophia naturalis*, de la Filosofía natural (Filosofía real) en sentido lato, dentro de la cual Santo Tomás comprende también la Metafísica. El orden que la razón establece en sus propios actos cogitativos es el objeto de la *philosophia rationalis* o de la Lógica. Finalmente, el orden de los actos libres de la voluntad entre sí y con relación al fin último es el contenido de la *philosophia moralis*, de la Ética.

La Lógica ha de regular los actos de la razón humana de tal modo que el hombre en su actividad pensante pueda avanzar ordenadamente con facilidad y sin error. La Lógica está en el extremo de la clasificación filosófica y debe ser estudiada en primer lugar, pues es la enseñanza del método, la que enseña el procedimiento metódico a todas las ciencias en general.

La filosofía real, la *philosophia naturalis* en sentido lato, que tiene que tratar del ser real, es articulada por Santo Tomás, de conformidad con Aristóteles y Boecio, en tres ciencias según las escalas y grados de la abstracción. Las cosas de la Naturaleza pueden ser consideradas con todas sus propiedades sensibles, empíricas. Esto es la materia de la *philosophia naturalis* en sentido estricto. Su objeto es el *ens mobile*. Se puede también prescindir por abstracción de las mudanzas y de las cualidades sensibles de la materia, y considerar en las cosas de la Naturaleza únicamente el aspecto de la extensión. Tendremos así el campo propio de las Matemáticas, cuyo objeto es el *ens quantum*. Finalmente, el ser de las cosas puede ser considerado separadamente de la materia sensible, del movimiento y de la extensión. El ser como tal (*ens in quantum ens*), con sus propiedades y relaciones más generales, que son las que muestran el camino hacia la esencia absoluta divina, es el terreno de la Metafísica. La Filosofía moral o Filosofía práctica se divide, según que ordena con sus normas la vida de los individuos, de la familia o del Estado, en Ética, Economía y Política.

4.3. Filosofía natural

La Filosofia natural de Santo Tomás está caracterizada ante todo por la teoría, por él más ampliamente concebida, de la primera materia (*materia prima*) y la forma substancial. Santo Tomás es de todos los escolásticos el que ha comprendido de modo más profundo el espíritu del hilemorfismo aristotélico; él amplió la doctrina de Aristóteles uniendo al pensamiento principal peripatético elementos neoplatónicos y agustinianos, si bien en medida secundaria. Cada uno de los seres de la Naturaleza, desde el mundo inorgánico hasta el hombre, es una síntesis de materia y forma. Frente a la escuela franciscana, que hasta en los seres espirituales veía una composición de materia y forma, Santo Tomás considera los seres espirituales como simples formas subsistentes y los puros espíritus que no están unidos a la Naturaleza por ningún cuerpo como formas separadas (*formae, substantiae separatae*). La materia primera es el *substratum*, indeterminado y capaz de todas las determinaciones, que hay en todas las cosas de la Naturaleza, el sujeto permanente de las formaciones y desarrollos que tienen lugar en el curso de la Naturaleza; es la pura pero real potencialidad de toda la naturaleza física. La materia, como pura potencia, no tiene existencia propia sino mediante la forma de ser que va unida a ella. Santo Tomás, acentuando la pura potencialidad y pasividad de la materia prima, rechaza la concepción representada por San Buenaventura y por la escolástica franciscana de que en la materia están contenidos los gérmenes reales (*rationes seminales*) de las sucesivas formas de ser desarrolladas por las causas eficientes. La materia prima, que es indeterminada, se determina, mediante la forma substancial, en las diversas especies de seres de la Naturaleza. La forma substancial es el principio que, unido inmediatamente a la materia prima, le da su determinación esencial, principio mediante el cual una cosa recibe primeramente el ser (*actus primus*) y es constituída como substancia natural. Como del ser dimana la actividad, por esto la forma es también el principio de la actividad de las cosas. Según esto la materia es el principio pasivo que recibe el ser y el obrar, la forma es el principio activo que da el ser y el obrar en las cosas. Materia y forma son, como principios de la pasividad y actividad de los seres de la Naturaleza, los supuestos necesarios para las operaciones de unos sobre otros y por tanto para su conexión y armonía dentro de un todo. «*Las cosas de diversa naturaleza solo pueden conectarse en la unidad del orden gracias a que las unas son activas y las otras reciben en sí pasivamente esa actividad*». Además, las formas, como principios de actividad, son también principios de las tendencias de los seres y de la finalidad de los hechos naturales. La concepción de la Naturaleza en Santo Tomás es una concepción teleológica. En la forma está la finalidad y la legalidad de las cosas, cuya *ratio*, cuyo momento ideal se presenta a nuestro

pensamiento. En la forma es la cosa espiritualmente cognoscible, en la forma brilla ante nosotros el trasunto del pensamiento divino.

La forma, así como es lo que da el ser, es también el principio que da unidad a la cosa. Este punto de vista se aprecia en dos teorías propias de Santo Tomás: en la teoría de la unidad de la forma substancial y en la del principio de individuación. Santo Tomás ha acentuado señaladamente en sus últimos escritos la unidad de la forma substancial en los seres inorgánicos, en las plantas, en los animales y también de un modo especial en el hombre y con ello ha rechazado resueltamente la teoría de la pluralidad profesada por la escuela franciscana, es decir, la admisión de varias formas substanciales en una misma cosa, con lo cual un mismo ser es un cuerpo (*forma corporeitatis*), un ser vivo, un hombre. La forma substancial suministra a la cosa el ser primero y substancial, constituye, por ejemplo, un ser orgánico al mismo tiempo como cuerpo y como cuerpo vivo, de modo que todas las demás formas que sobrevienen sólo son formas y modificaciones accidentales. Así la forma da a los seres naturales la unidad física.

En la forma está también realmente fundada la unidad específica en que nuestro pensamiento resume grupos de cosas de la Naturaleza. Antes hemos ya mostrado la relación entre la teoría de la materia y la forma y el moderado realismo de la doctrina tomista acerca de los universales. Mientras que la forma es el principio específico, la materia es para Santo Tomás el principio de individuación, esto es, el fundamento más hondo de que la esencia y el individuo no sean la misma cosa en los seres de la Naturaleza, sino que muchos individuos posean una y la misma esencia específica. Verdad es que el principio de individuación no es meramente la materia prima, sino la *materia signata*, esto es, la materia determinada según sus grandes y lejanas relaciones. En el reino de los seres puramente espirituales, como no hay ninguna composición con la materia, el individuo y la especie se identifican, cada uno de los seres puramente espirituales se distingue específicamente de los demás. También aquí, como en la doctrina de la unidad de las formas substanciales, sigue Santo Tomás, con independencia y sin turbarse ante la opinión contraria de sus contemporáneos, el camino que le traza la rigurosa consecuencia de su pensamiento.

4.4. Psicología

La dirección aristotélica de la filosofía tomista se revela del modo más claro en la Psicología, a la que Santo Tomás ha consagrado partes importantes

de sus escritos. Sin embargo, también en esta materia se insertan motivos agustinianos en el edificio aristotélico.

Naturaleza del alma. Santo Tomás hace suya y desarrolla con rigor lógico la definición aristotélica del alma, según la cual el alma es la entelequia, la primera realidad de un cuerpo físico, capaz de vida y, por tanto, orgánico. El alma humana es concebida ante todo como el principio primero e inmaterial de la actividad intelectual.

De la actividad pensante deduce Santo Tomás la incorporeidad, inmaterialidad y espiritualidad del alma humana. El hombre, por medio de su inteligencia, puede conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Si el alma humana, el principio de la actividad pensante, fuera cosa corpórea, ejercitaría su actividad pensante por medio de órganos corporales; estaría, por tanto, determinada y limitada de manera que le sería imposible conocer la naturaleza de todas las cosas corporales. La libre fuerza expansiva del pensamiento humano es, según esto, una prueba de que el alma humana, el principio de esa fuerza del pensamiento, no es nada corpóreo, sino algo inmaterial y espiritual. Da también testimonio de la espiritualidad del alma la conciencia, la facultad que tiene el entendimiento de reflexionar o volver sobre sí y sobre su propia actividad.

Con la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana está íntimamente unida su substancialidad. El alma como principio de la actividad del pensamiento, ejerce funciones en las cuales no toma parte el cuerpo. Ahora bien; lo que por sí mismo obra, por sí mismo es; es decir, es un ser subsistente, pues el modo de ser y el modo de obrar se corresponden entre sí. El cuerpo no tiene ninguna parte en el pensamiento; no es, pues, órgano de la actividad espiritual. Sólo tiene un papel indirecto en el conocimiento espiritual; la actividad de los órganos corporales se reduce a suministrar materiales de conocimiento a la inteligencia. Por su subsistencia se distingue el alma humana del alma de los animales, que no posee actividad subjetiva ni ser substantivo que sean independientes de la materia.

De la espiritualidad y subsistencia del alma humana se sigue también su indestructibilidad e inmortalidad. Por tener el alma humana un ser subsistente, no acaba aunque lo que con ella está unido, es decir, el cuerpo, sea destruido. A esta consideración de carácter ontológico se añade un argumento psicológico. Es inherente al alma humana el deseo natural de existir siempre.

Tal aspiración no puede ser una ilusión vana. Por tanto, el alma del hombre es inmortal.

Relación entre el cuerpo y el alma. En la determinación de la relación entre el cuerpo y el alma abandona Santo Tomás la concepción platónico-agustiniana, según la cual el alma es el verdadero hombre, y el cuerpo aparece como mero órgano del alma y no como constitutivo esencial del hombre. Santo Tomás concibe al hombre como una unidad natural compuesta de cuerpo y alma y, aplicando la doctrina aristotélica de la materia y de la forma, expresa la relación entre el cuerpo y el alma de este modo: el principio de la actividad del pensamiento, el alma racional, es la forma substancial del cuerpo humano. Para ello razona así: el primero y más hondo principio de actividad en una cosa es la forma sustancial de esa cosa. Ahora bien; el espiritu humano es el primero y más profundo principio de actividad en el hombre, pues a él se reducen todas las manifestaciones y fenómenos de nuestra vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Por consiguiente, el alma espiritual es la forma substancial en el hombre.

Santo Tomás desarrolla consecuentemente esta tesis fundamental de su Psicología. Frente al monopsiquismo profesado por los averroístas latinos en la Universidad de París, que concebían numéricamente la unión con el cuerpo de un espíritu único para todos los hombres, como una mera unidad de la actividad, Santo Tomás demuestra que hay tantas almas espirituales humanas, tantas formas substanciales humanas como cuerpos humanos. Además, admite el doctor de Aquino, según su teoría que ya conocemos sobre la unidad de la forma substancial, una sola alma en el hombre, el alma espiritual por virtud de la cual el hombre es a un tiempo un ser inteligente, sensible, viviente, corpóreo, una substancia y una cosa. Y siendo el alma espiritual la única forma substancial en el hombre, la unión del cuerpo y el alma es necesariamente una unión inmediata, en la que ninguna otra forma interviene. Esta resuelta afirmación de la unidad de la forma substancial en el hombre fué ardientemente combatida como innovación por la escuela de los franciscanos que seguía la dirección agustiniana. Según San Buenaventura y su escuela, el alma está compuesta de materia y forma. Cuerpo y alma son dos substancias que se hacen un ser porque el alma comunica al cuerpo la vida, pero no le da el ser corpóreo.

La tradición agustiniana se aprecia en la determinación del lugar donde reside el alma, pues Santo Tomás emplea la fórmula corriente que se encuentra ya en Plotino: el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del

cuerpo.

Potencias del alma. El alma ejerce su actividad, no inmediatamente por si misma, sino mediante potencias o facultades reales, que se distinguen realmente de ella. Santo Tomás acepta la teoría aristotélica de las potencias ampliada por Avicena y se aparta así de la doctrina agustiniana representada por Guillermo de Auvernia que no intercalaba entre la substancia y las actividades del alma ninguna potencia o facultad anímica. Con Aristóteles admite Santo Tomás cinco especies fundamentales de facultades anímicas, que distingue y ordena según sus objetos específicos: las potencias vegetativas, las facultades de percepción sensible (los cinco sentidos exteriores y los cuatro interiores que son: sentido común, fantasía, facultad sensitiva de juzgar, memoria sensitiva), el apetito sensitivo, la facultad del movimiento voluntario y las potencias intelectuales (entendimiento y voluntad).

Psicología del conocimiento. Lo característico de la psicología de Santo Tomás se encuentra en su teoría del conocimiento intelectual del hombre, en su explicación del problema del origen de nuestras ideas. Dos direcciones capitales observamos en la psicología del conocimiento del siglo XIII: la escuela franciscana (San Buenaventura, Mateo d'Acquasparta, Roger Marston, etc.), que sigue rigurosamente a San Agustín, y la dirección de Alberto Magno y muy especialmente de Santo Tomás, que se mantiene en el terreno aristotélico. Aquí se encuentran frente a frente las dos posiciones contrarias del agustinismo y del aristotelismo, cuya trascendencia en la historia de la Filosofía ha sido reconocida primeramente por el P. Ehrle. El agustinismo acentúa la actividad física en la función del conocimiento; por el contrario, la psicología aristotélico-tomista del conocimiento pone de relieve la pasividad y receptividad de las potencias cognoscitivas y concibe el conocimiento como una copia de la realidad suministrada por la experiencia. Además la dirección platónico-agustiniana da menos importancia a la percepción sensible en orden al conocimiento espiritual; Santo Tomás, en cambio, enseña que existe una relación íntima entre el conocimiento sensible y el conocimiento espiritual.

Veamos, ahora, brevemente cómo explica Santo Tomáas el proceso del conocimiento intelectual. Nuestro intelecto es en sí pasivo, receptivo, se asemeja, como dice Aristóteles, a una tabla limpia en que nada hay escrito. De conformidad con Aristóteles, distingue Santo Tomás un *intellectus agens* y un *intellectus possibilis*, un entendimiento activo y otro potencial. El entendímiento agente o activo ilumina los *phantasmata*, es decir, las represen-

taciones individuales o imágenes intuitivas nacidas de la experiencia sensible, y por medio de la abstracción extrae, del material de conocimiento aportado por la percepción sensible y representado por los *phantasmata*, la idea general, adecuada, por tanto, a la naturaleza del entendimiento, y crea así las imágenes intelectuales (*species intelligibiles*), a las cuales corresponde en la formación de los conceptos el importante papel de sacar el entendimiento potencial o posible de su pasividad, determinándolo al acto del conocimiento espiritual. El acto de conocer se efectúa principalmente, no por medio del entendimiento agente, sino mediante el *intellectus possibilis* que por las *species intelligibiles* es llevado a la aprehensión conceptual de la esencia de las cosas exteriores. Santo Tomás muestra y acentúa la objetividad y realidad de este conocimiento espiritual designando la esencia inmanente de las cosas exteriores como objeto del conocimiento, como lo que es conocido (*id, quod intelligitur*). La imagen intelectual, la *species intelligibilis* es aquello por lo cual una cosa es conocida (*id, quo intelligitur*). Esta explicación del funcionamiento de la actividad mediante la cual se forman los conceptos, no quiere decir en modo alguno que con una visión automática y sin esfuerzo conozcamos de esta manera totalmente la esencia de las cosas. Santo Tomás hace notar con frecuencia que por una conclusión de los accidentes a la substancia llegamos al conocimiento del ser de las cosas, que la inducción abre el camino para el conocimiento de lo general y que por la actividad unitiva y disociadora del juicio y por las consecuencias deducidas se nos revela lo que hay en una cosa.

En la determinación del medio de conocimiento, de la fuente de la cual saca nuestra inteligencia el contenido de sus conocimientos, Santo Tomás sigue también la senda aristotélica. Este medio de conocimiento no es la substancia del alma, pues sólo Dios lo conoce todo por su esencia y en su esencia, no son tampoco las ideas innatas en el sentido de Platón, ni tampoco las ideas eternas divinas de la especulación agustiniana. La teoría agustiniana de la iluminación, la doctrina de la *cognitio in rationibus aeternis* es interpretada por la escuela franciscana del siglo XIII como una irradiación de las más altas verdades sobre nuestro entendimiento mediante el contacto de las ideas divinas con este entendimiento que de esa manera ve el contenido de esas verdades en las ideas divinas. Santo Tomás concibe las ideas divinas, no como medio de conocimiento, sino como primer principio efectivo de conocimiento, en cuanto la luz de nuestra razón es una participación de la luz divina. El medio de conocimiento del conocimiento intelectual común es, según Santo Tomás, la experiencia. Nuestro conocimiento toma de los sentidos su principio y su derivación. Sin embargo, la experiencia sensible sólo es fuente de

nuestro conocimiento intelectual en un sentido objetivo, pues la propia legalidad y la actividad independiente del conocimiento intelectual subjetivamente considerado, no quedan con esto borradas ni perjudicadas en el sentido del empirismo. Se ve perfectamente la diferencia que separa la representación individual y la idea.

Santo Tomás mantiene su tesis de que la experiencia sensible es el punto de partida del conocimiento intelectual, en relación a todos los objetos de ese conocimiento. En primer lugar nuestro entendimiento conoce las cosas corporales, pero de una manera inmaterial conforme al ser y esencia de nuestra facultad cognoscitiva espiritual. Lo que es en sí incorpóreo, trascendente y puramente espiritual, de lo cual no puede haber en la fantasía ninguna representación, lo pensamos por analogía y utilizando lo que cae en la esfera de los sentidos, pues por comparación, negación, elevación, etc., adaptamos los conceptos sacados de la experiencia a contenidos trascendentes. El alma, según Santo Tomás, no se conoce a sí misma por medio de su esencia, como enseñaba la escuela franciscana. Nuestro entendimiento adquiere el conocimiento de la existencia del alma por la percepción interior de los actos anímicos; el conocimiento de la esencia del alma se toma de una cuidadosa y profunda indagación (*diligens et subtilis inquisitio*) de la naturaleza de los actos del alma.

4.5. Metafísica

La conclusión de la filosofía especulativa, que trata de conocer el ser real en sus más hondos fundamentos y causas, constituye la metafísica que descomponemos en tres partes: la doctrina acerca del ser, la doctrina acerca de Dios y la doctrina de las relaciones entre Dios y el mundo.

4.5.1. Doctrina del ser

Santo Tomás, en su metafísica del ser, nos ofrece una síntesis de la metafísica de Aristóteles y de San Agustín. También la filosofía arábiga, especialmente de Avicena, y ciertas ideas neoplatónicas suministraron elementos para esta construcción metafísica. De Aristóteles es el fundamento empírico y el plano del edificio, de San Agustín el remate que se eleva a las regiones divinas. La doctrina tomística del ser, toma como objeto el ser como tal, abstraído de la realidad empírica, las significaciones, propiedades y relaciones esenciales del ser, y se basa en la convicción epistemológica de que nuestro

entendimiento puede penetrar a través de las apariencias hasta el ser y esencia de las cosas, es decir, de que el ser es accesible a nuestro pensamiento. La psicología del conocimiento nos ha mostrado las rutas por las cuales nuestro entendimiento se encamina a lo que es. Nuestro entendimiento conoce el ser como la primera determinación fundamental bajo la cual se muestran a él todos los objetos.

Como quiera que el ser es abstraído de la realidad empírica, la metafísica tomista del ser está construida de abajo arriba, no como la metafísica neoplatónica de arriba abajo. De San Agustín es el esfuerzo por elevarse hasta el pensamiento de Dios. El ser finito y participado supone y se refiere al Ser infinito y absoluto por esencia, los atributos del ser -unidad, verdad y bondad- tienen en el ser divino su fundamento primario, las causas de los seres que existen nos llevan racionalmente a la primera causa.

Tomás de Aquino tiene una alta idea de la metafísica; la llama, de acuerdo con Aristóteles, *omnium scientiarum rectrix et regulatrix*, y se funda para esto en que es ciencia espiritual en el más alto grado (*maxime intellectualis*). Ella es la ciencia espiritual por excelencia, porque trata de las cosas más inteligibles, sustraídas a la percepción de los sentidos. Ella se ocupa de los más profundos fundamentos del ser, de los principios y las ideas generales, de los objetos más independientes de la materia.

Para exponer el contenido fundamental de su doctrina acerca del ser, Tomás de Aquino, con soberano dominio de la materia, ha fijado las significaciones del ente y nos ha dado de los pensamientos aristotélicos una concepción extraordinariamente clara y una sistemática más desarrollada. El ente o ser es aquello que nuestro entendimiento percibe en primer lugar como lo más conocido y en lo cual vienen a resolverse todas sus ideas. Todo lo demás que nuestras ideas contienen son adiciones a la idea de ser, determinaciones, condensaciones, por decirlo así, de la idea de ser. Ahora bien; al ser no se puede añadir nada que no exprese a su vez un ser; por tanto, la idea de ser no es una idea genérica o específica, no es unívoca o de una sola significación, sino una idea analógica que se extiende en oleada infinita desde los límites de la nada hasta el absoluto ser de Dios. Esta analogía de la idea de ser es doctrina fundamental de la metafísica tomista, que tiene capital importancia precisamente para la doctrina acerca de Dios. Duns Escoto ha concebido la idea de ser como una idea unívoca.

Las dos significaciones fundamentales de la idea metafísica de ser son esencia y existencia. Procedente de la filosofía arábiga (Alfarabí) y también bajo el influjo agustiniano-neoplatónico, había penetrado en la Escolástica desde el tiempo de Guillermo de Auvernia este discutido problema: qué diferencia existe en las cosas entre esencia y existencia. Santo Tomás enseñó que existe una diferencia real, porque así resalta la diferencia entre los seres creados relativos contingentes, para los cuales el existir no es una exigencia de su esencia, y el Ser divino, absoluto, necesario, en el cual la existencia es exigida por su misma esencia. Las criaturas tienen un ser, Dios es el ser: en Él, esencia y existencia se identifican absolutamente. La impugnación de la diferencia real entre esencia y existencia en las cosas hecha por Enrique de Gante y otros, ha dado ocasión a los más antiguos discípulos de Santo Tomás para perfeccionar todavía mas esta doctrina de la diferencia real entre ambas cosas.

De Aristóteles aceptó Santo Tomás la división del ser en potencia (posibilidad o disposición) y acto (actualización o realización), división que desarrolla y aplica a las cuestiones filosóficas y teológicas. Las ideas de potencia y acto, dos columnas de la metafísica tomista, apoyan también, en la doctrina de Santo Tomás, la ley de causalidad, que es el puente para la demostración de la existencia de Dios.

Sobre el conocimiento del ser como tal, y el de las propiedades que como tal le pertenecen, descansa también, según Santo Tomás, el conocimiento de los supremos principios del pensamiento y del ser. El primero de estos principios es el principio de contradicción según el cual una misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo (desde el mismo punto de vista). Este principio se apoya sobre la idea de ser y de no ser, no puede resolverse en ningún otro principio superior y es el supuesto para los demás principios supremos. Estos, entre los cuales se comprenden el principio de razón suficiente y el de causalidad, pueden reducirse al principio de contradicción, que como primero y más alto es punto de apoyo y de partida, último fundamento y primera norma de toda demostración. Ahora bien; no corresponde a estos principios una significación meramente lógica como principios del pensamiento, sino que reclaman también una significación objetiva y trascendental como principios del ser, pues el principio de contradicción y con él los otros principios supremos se basan en la idea de ser, y el ser es percibido por nuestro entendimiento como algo objetivo y trans-subjetivo; por eso corresponde también a estos principios una fuerza objetiva, trans-subjetiva. Y como la idea de ser es una idea analógica, que no cabe dentro de

ningún género o especie determinados, por eso tienen también tales principios un valor trascendental, absoluto, superior a la realidad empírica. Santo Tomás ha atribuido a esta doctrina de los principios una grande y fundamental significación. También aquí puso al edificio del pensamiento aristotélico un coronamiento agustiniano. Los primeros principios son un trasunto de la verdad divina en el espíritu de todos y tienen su raíz metafísica en Dios. En el pensamiento de Dios está el último fundamento de su infalibilidad y de su inmutabilidad. También en la explicación de las propiedades más generales del ser, sobre todo de la verdad y el bien ontológicos, resuenan ideas agustinianas.

Ha tomado Santo Tomás de Aristóteles la fundamental distinción de los seres en substanciales y accidentales, y la ha desarrollado perfeccionándola. El punto principal de la teoría general del ser está, para Santo Tomás, en la idea de substancia; su metafísica es una metafísica substancialista. Substancia es una cosa a cuya naturaleza corresponde el no existir en otra; accidente es una cosa a la cual corresponde por naturaleza el existir en otra. El ser independiente, el ser que existe en sí mismo y no en otro, es el elemento primario de la idea de substancia, que en el sentido más eminente se aplica a Dios. El ser soporte de accidentes es cosa secundaria, carácter propio únicamente de las substancias creadas. Con Aristóteles distingue Santo Tomás una primera substancia, el individuo concreto (Sócrates), y una segunda substancia, la esencia específica o general concebida por nuestro entendimiento y expresada por la cosa concreta. En sentido primario y propio se comprende bajo el nombre de substancia la substancia primera. Substancia y accidentes no son en concepto del doctor aquinatense formas subjetivas del pensamiento, sino determinaciones del ser. Santo Tomás ha tratado de la idea de substancia sin comprometerse en ninguna corriente pasajera, fenoménica o actual, y atendiendo sólo a la realidad y al origen psicológico de dicha idea. Sin embargo, como ya hemos notado, en psicologia acentuó con más rigor que los otros escolásticos la distinción real entre la substancia y las facultades del alma, y con ello presentó la substancia del alma como fundamento real de la unidad de todos los fenómenos anímicos. Santo Tomás está convencido de la existencia de todas las substancias en general que, según él, el ser en su sentido más propio y verdadero pertenece a las substancias.

En relación con la terminología histórica de los dogmas, una substancia individual, completa en sí misma, independiente e inmediata, se llama *suppositum* o *hipostasis*. Es esta *hipóstasis* un ser dotado de razón y por esto se llama persona. Persona significa lo más perfecto de toda la Naturaleza, la

existencia para sí del individuo espiritual. Y como mediante la vida espiritual y, sobre todo, mediante la conciencia y la libertad o autodeterminación se representa en la persona la independencia de la *hipóstasis*, por eso esta idea ontológica de la persona es el fundamento de la significación psicológica y ético-jurídica de los conceptos de persona y personalidad.

En íntima conexión con la idea de substancia se encuentra el segundo elemento fundamental de la doctrina tomística del ser: la idea de causa. Santo Tomás ha aceptado las cuatro causas señaladas por Aristóteles: causa eficiente (motora), material, formal y final, y todavía ha añadido la causa ejemplar platónico-agustiniana. La doctrina de la causa eficiente adquiere por él mayor profundidad, pues elabora para ciertos problemas teológicos una penetrante teoría de la causa instrumental. La ley de causalidad, cuyo valor trans-subjetivo y trascendental está fundado en la doctrina de los principios supremos, ciertos por sí mismos, es expresada por Santo Tomás con estas fórmulas aristotélicas: «*todo lo que es movido debe ser movido por otro*» y «*ninguna cosa que está en potencia puede pasar al acto sino mediante otra cosa que esté ya en acto*». También la causa final encontró, gracias a Santo Tomás, una investigación más amplia y una aplicación más substanciosa en la filosofía de la Naturaleza, la Psicología, la Ética y la Teología. En general, el modo de considerar las relaciones causal y final domina todo el sistema tomístico.

4.5.2. Doctrina acerca de Dios

El remate que corona la metafísica tomística del ser es la doctrina filosófica acerca de Dios, la teoría racional sobre el Ser divino, absoluto y necesario por esencia.

Culmina esta doctrina en las pruebas de la existencia de Dios. En su estructura y en sus fórmulas se refleja el carácter propio de la metafísica tomista. En primer lugar se plantea la cuestión de si la existencia de Dios es demostrable y cómo. La proposición Dios existe, no es para nuestro entendimiento limitado un juicio analítico, evidente por sí mismo, como lo es por ejemplo la afirmación de que el todo es mayor que la parte, sino que es una verdad que puede y debe ser deducida de otros conocimientos; por tanto, es demostrable y necesita demostración. Se puede hablar de una idea innata de Dios en el sentido de que mediante nuestras facultades innatas y con los supremos principios del pensamiento y del ser, que son por sí mismos evidentes, podemos fácilmente alcanzar el conocimiento de Dios. La existencia de Dios puede y

debe ser demostrada por el método a posteriori, mediante una conclusión que de los efectos que nos son conocidos y que están cerca de nosotros nos eleva por el principio de causalidad a la causa primera y suprema. Santo Tomás, a diferencia de sus contemporáneos, rechaza la prueba apriorística de San Anselmo. Las pruepas de Santo Tomás descansan en el principio de causalidad y en la convicción metafísica de que esta ley, que puede reducirse al principio de identidad y de contradicción, tiene un valor real y objetivo, es decir, en el reino de las realidades subsistentes y trasdendentales, es decir, absolutas, y rebasa el orden de las realidades del mundo empírico.

Por cinco caminos o pruebas nos eleva Santo Tomás al conocimiento de la existencia de Dios. La primera prueba parte de la realidad experimental del movimiento, y lleva a la conclusión de la existencia de un motor inmóvil. La base de esta prueba está en la consideración de que nada puede moverse de sí y por sí mismo, sino que siempre debe ser movido por otro (principio de causalidad) y de que no se puede concebir una serie infinita de motores. Esta prueba es aristotélica y fué admitida por primera vez en la Escolástica por Santo Tomás. La segunda prueba está sacada de la serie de las causas eficientes. La serie o cadena de las causas eficientes no puede ser infinita sino que llega a una primera causa que no tiene sobre sí ninguna otra que sea la razón de su existencia. Santo Tomás, que por primera vez introdujo en la Escolástica esta prueba, lo mismo que la anterior, tenía un antecedente de ella en Avicena. La tercera prueba, cuyo tipo se encontraba en Moisés Maimónides, está construida sobre la base de las ideas de contingencia y necesidad, y lleva a la conclusión de la existencia de un Ser primero y necesario. El que las cosas del mundo, que, como seres contingentes que son, pueden existir o no existir, existan de hecho, sólo se comprende admitiendo la existencia de un Ser necesario y, en realidad, de un primer Ser necesario, ya que no puede admitirse una serie infinita de seres necesarios. La cuarta prueba es la que se funda en los grados de perfección de las cosas. El conocimiento de los diversos grados de la verdad, del bien, etc., en las cosas, nos lleva al conocimiento de un Ser Supremo perfectísimo, que es causa de todo bien y de toda perfección en las cosas. Esta prueba está tomada del sistema de San Agustín y San Anselmo y se ha completado con la adición de la idea de causa.

Finalmente, la quinta prueba es la teleológica o sea el argumento, corriente ya entre los antiguos clásicos (Cicerón, Séneca), en las obras de los Santos Padres y en el primer periodo de la Escolástica, que del orden y la finalidad que se observa en el mundo nos lleva al conocimiento de una suprema inteligencia ordenadora.

Para Santo Tomás, estas pruebas no sólo son el fundamento de nuestro conocimiento de la existencia d Dios, sino que además nos trazan el camino de las reflexiones sobre la esencia y atributos divinos. Ellas en sus conclusiones nos muestran a Dios como el primer motor inmóvil, y por tanto como *actus purus*, como la más pura realidad del ser sin ningún género de potencialidad, sin ninguna sombra de no-ser o de mera posibilidad, como primera causa (por ninguna otra causada) de todos los seres, como el ser por sí (*ens a se*), como el ser sencillamente eterno, necesario, en cuya idea va incluida la existencia, como el ser absolutamente perfecto y como la más alta Inteligencia. Con férrea consecuencia metafísica y sirviéndose de los resultados de esa prueba, ha creado Santo Tomás una armónica representación metafísica de Dios en la que aprovechó con feliz acierto a Aristóteles y Avicena, San Agustín, el pseudo-areopagita y San Juan Damasceno.

El centro de la idea tomista de Dios está en este pensamiento: Dios es el simple ser en el cual no hay ni sombra de posibilidad de no ser, la más alta y pura realidad, Ser sin límite ni fin; este Ser no es el ser abstracto y más general, no es el *tò ón* de los neoplatónicos, sino un Ser real, substancial, espiritual, personal.

De las alturas de esta idea metafísica de Dios fluye la luz sobre el orden inferior del ser creado y finito. El ser creado debe a Dios su posibilidad interior y exterior, su realidad, su verdad y su bondad. Las cosas son trasunto de pensamientos divinos y tienen, mediante esto, fuerza iluminativa para nuestro entendimiento, que a su vez es una participación del pensamiento de Dios y por eso puede recibir en sí la luz de verdad que irradia de las cosas. Dios es el primer fundamento de toda perfección y de todo bien en las cosas, meta o término de la aspiración de los seres conscientes e inconscientes en el cosmos. Así culmina sobre la metafísica de Santo Tomás la idea de Dios según el modelo agustiniano. El conocimiento de Dios es como la aspiración o el punto de mira de casi todas sus consideraciones filosóficas. Es el suyo un sistema teocéntrico. El pensamiento de Dios es para él no sólo teoría, sino contenido y felicidad de la vida. Su convicción de que *solum Deus voluntatem hominis implere potest* recuerda el principio agustiniano «*Nos has creado para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*».

4.5.3. Relación entre Dios y el mundo

En íntima conexión con la doctrina acerca de Dios, como en parte hemos dado ya a entender al tratar de las pruebas de su existencia, está la metafísica

de la relación entre Dios y el mundo. El mundo es obra de la acción creadora de Dios. Todo lo que existe ha sido creado por Él. Todos los seres tienen, pues, el carácter de seres participados, de seres que han debido dimanar de un Principio, que tiene el ser no por participación sino por esencia, es decir, de Dios. Según esto, la prueba de que el origen del mundo se debe al acto creador de Dios está dominada por la idea de Dios. Creación es producción de una cosa en la totalidad de su substancia, sin ningún substrato preexistente. Creación es, no mera formación de la materia, sino posición o establecimiento de la substancia, no es simple determinación del ser, que es lo propio de las causas creadas, sino posición del ser. Como posición del ser es la creación acto propio y exclusivo de Dios. En la creación Dios no es solamente primera causa (*causa prima*) en el sentido de primera causa eficiente que pone el ser y la substancia: es también causa ejemplar de todos los seres. Cuando Dios pone substancia y ser, substancializa sus divinas ideas.

Dios es también la suprema causa final del mundo. La teleología, el orden de fines en el mundo está orientado a Dios. Cada criatura de las que constituyen el Universo está convenientemente ordenada en primer lugar a su propia actividad y perfección. Además los seres inferiores son para los más altos y principales. Los seres que están por debajo del hombre en dignidad y perfección han sido creados en atención al hombre. Y todas las cosas singulares están ordenadas a la perfección del Universo. Finalmente, todo el Universo con todas sus partes y fines particulares está ordenado a Dios como último fin. En todas las criaturas resplandece el poder, sabiduría y bondad de Dios para la glorificación de Dios. Los seres dotados de razón tienen de un modo especial a Dios por último fin, pues por el conocimiento y el amor consciente pueden y deben ordenarse a Él.

Con estricto rigor lógico lleva Santo Tomás su idea de la creación y con ella su idea de Dios a su doctrina sobre la conservación, cooperación y providencia divinas en el mundo. Si en la idea de creación, en la manera como acentúa la infinita distancia entre Dios, el Ser por esencia, y las criaturas, que son de ser participado, se muestra a Dios como trascendente al mundo, en la conservación, cooperación y providencia se señala la inmanencia de Dios en el mundo. La conservación es la constante comunicación del ser dado en la creación, es una creación continuada. Y como Dios en la creación y conservación comunica a las cosas el ser, es decir, lo más íntimo que las cosas tienen, por eso está en todas las cosas activamente del modo más íntimo, concurriendo a sus operaciones, mueve las fuerzas y potencias de las cosas a sus actividades, sin que por esto se anule o desaparezca la actividad propia de las criaturas como

en el ocasionalismo, ni se paralice la autonomía de las criaturas racionales como en el determinismo. Finalmente, la divina providencia es el plan eterno existente en la mente de Dios sobre la ordenación de las cosas del mundo hacia su fin. La realización en el tiempo de este plan eterno se ejecuta mediante el gobierno del mundo por Dios. La doctrina acerca de la providencia divina da también la solución al problema del mal en el mundo, tanto del mal físico como del moral. El mal físico no lo quiere Dios directamente, no lo quiere por amor a él mismo, sino sólo indirectamente, como medio para un fin más alto, en cuanto el mal físico de una cosa contribuye al perfeccionamiento de otra o también de todo el Universo. Si todos los males físicos desaparecieran del mundo, quedaría éste privado de muchos bienes morales, por ejemplo, el ejercicio de la paciencia, el amor misericordioso para con el prójimo, etc. En cuanto al mal moral, Dios no puede quererlo ni directa ni indirectamente, pero lo permite porque en su omnipotencia, sabiduría y bondad puede hacer brotar el bien del mal.

Una doctrina propiamente tomista es la doctrina de la posibilidad de una creación eterna del mundo. Si bien considera Santo Tomás la creación del mundo como una verdad apodíctica y demostrable, en lo relativo al «cuándo» de la creación adopta un punto de vista crítico. Con la sola razón no puede demostrarse ni la eternidad del mundo ni su comienzo temporal: la temporalidad de la creación del mundo es doctrina de revelación y de fe. Mientras que el mutacilismo, san Buenavetura y el mayor número de los escolásticos miran la creación eterna del mundo como una íntima contradicción y por tanto como imposible, Santo Tomás, procediendo con la cautela que le es propia, antes de sentar afirmaciones apodícticas y también bajo el influjo de Moisés Maimónides, entiende que los fundamentos aducidos en pro del comienzo temporal del mundo no son cosa evidente y absoluta que fuerce el convencimiento, y que, por tanto, queda abierta la posibilidad racional de una eterna creación del mundo.

4.6. Ética y Filosofía del Estado

4.6.1. Ética

La Ética de Santo Tomás, tal como se nos presenta en la segunda parte de la Suma teológica, que es su trabajo sistemático más penetrante, fué ya objeto de admiración para sus contemporáneos; es indudablemente la Ética substancial y metódica más valiosa de la Edad Media. Santo Tomás no quiso escribir una ética puramente filosófica, sino una Ética cristiana, en la cual

tienen, sin embargo, gran importancia los principios ético-filosóficos.

El doctor de Aquino concibe toda la moral como *motus rationalis creaturae ad Deum*, como movimiento de la criatura racional hacia Dios. La *Prima Secundae* (primera parte de la parte segunda de la Suma) muestra este movimiento en general, la *Secunda Secundae* (segunda parte de la parte segunda) describe este movimiento en especial en la realización del ideal cristiano de la vida. En la meta de la moral en general está la bienaventuranza como término del movimiento. Esta bienaventuranza, que representa el último fin del hombre, es esencial y primariamente la visión inmediata de Dios en la otra vida, una elevación y sublimación de la vida espiritual y moral a la unión con el divino, absoluto Espíritu, elevación que excede todo poder y comprensión natural y que no lleva consigo la anulación panteísta de la personalidad humana. Los medios que conducen a este fin último son los actos del hombre, que Santo Tomás estudia en primer lugar como actos morales. En primera línea presenta un delicado análisis psicológico de la participación de la voluntad en los actos morales, y a este efecto se asienta firmemente el libre albedrío como supuesto fundamental subjetivo de la vida moral. Con arreglo a su aspecto real objetivo son designados los actos morales como buenos o como malos, según que tienen o no la medida de ser exigida de ellos, el grado de perfección que les corresponde. Los últimos fundamentos y raíces de esta exigencia y valoración objetivas se encuentran en Dios como modelo y causa de todos los bienes creados. Según esto, Tomás de Aquino une la concepción metafísica y la concepción psicológica de la vida moral, establece su ética sobre un fundamento metafísico. El aspecto psicológico se marca también en su penetrante descripción y apreciación de la vida del alma en cuanto se relaciona con la actividad moral.

Los actos morales suponen principios internos y externos. Los principios internos son hábitos de virtud. El principio externo que se encuentra sobre el hombre es Dios, que mediante su ley nos da norma, contenido y sanción de la actividad moral, y por medio de su gracia impulsora y elevadora da a esa actividad la interior proporción y ordenación al último fin ultraterreno. Para exponer el influjo de la ley divina, que dirige y obliga, aprovecha Santo Tomás la doctrina agustiniana de la *lex aeterna*, con la cual se comprende el carácter de la ley que muestra el plan de gobernación de Dios en el mundo. La impresión de esta ley eterna en el espíritu del hombre, es la ley moral natural. Esta ley moral natural se promulga en el hombre al llegar al uso de la razón, cuando conoce los supremos principios y máximas de la vida moral con la misma facilidad y propia comprensión que los supremos principios

del pensamiento y del ser, y siente además en sí la inclinación natural de la voluntad a la realización de esos supremos, inmutables principios morales. Este hábito de la razón, con el cual conoce fácilmente los supremos principios morales es designado por Santo Tomás con el nombre de sindéresis (*synderesis*), un concepto psicológico-ético que era ya corriente en la especulación anterior al tomismo. La sindéresis se desarrolla en la conciencia, que aplica los principios morales a los actos particulares.

Esta doctrina general de moral filosófica forma el cimiento del edificio de la vida virtuosa cristiana, edificio que Tomás, con artístico poder constructivo, levanta hasta el cielo en la *Secunda Secundae* y que ha agrupado en torno a la caridad, al amor sobrenatural de Dios y del prójimo. Es, sin duda, la ética de Santo Tomás el reflejo del carácter de su vida interior armónica, templada, equilibrada y equilibrante.

4.6.2. Filosofía del Estado

La doctrina de Santo Tomás acerca de la sociedad y del Estado tiene históricamente una significación especial, la de haber insertado la política aristotélica en la filosofía social y del Estado de la Escolástica hasta entonces orientada exclusivamente en sentido agustiniano. También en esto ha creado una síntesis de San Agustín y Aristóteles. La doctrina del Aquinatense sobre la sociedad y el Estado está derivada del orden moral, descansa en fundamentos éticos y metafísicos, está deducida de la convicción de la existencia de normas eternamente valederas, inconmovibles, que en último término se apoyan en Dios. El Estado es una exigencia del orden moral. La naturaleza humana está hecha para vivir en sociedad y tiende por toda su constitución a asociarse en la familia, en la comunidad, en el Estado. El poder público es un elemento constitutivo de ese Estado que brota de la condición social del hombre y por tanto es, como el Estado, una exigencia y resultado del orden natural moral; está fundado en la norma moral objetiva dada en la relación de la naturaleza racional del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios. Santo Tomás no incluye en el campo de sus reflexiones el origen histórico de los Estados particulares y el fundamento jurídico de la institución estatal. No entra tampoco en la teoría del contrato, a la cual han vuelto sus ojos en la Escolástica posterior, Francisco de Vitoria, Belarmino y Suárez.

Se extiende también Santo Tomás sobre los varios modos de constitución del poder público y encuentra la mejor forma de gobierno en la monarquía,

en la justa y legalmente ordenada autoridad de uno solo, en cuya condición intelectual y ética pone elevados requisitos. La peor forma de gobierno es la tiranía, el dominio de la injusta arbitrariedad de uno solo. Sin embargo no es permitido el tiranicidio.

De la determinación del origen del Estado y del poder público resulta también el carácter moral de la materia propia y del fin del Estado. El fin de cada hombre, como también de la sociedad humana, es el eterno destino en la otra vida. Corresponde al Estado la tarea de encaminar indirectamente a los súbditos hacia ese alto fin por medio de una buena conducta. A este efecto reconoce Santo Tomás en el ámbito de esta alta finalidad, la finalidad próxima y propia del Estado en su significación independiente. Al Estado incumbe cuidar de que la justicia reine en las leyes y en las sentencias, establecer y fomentar el bienestar material por medio de la agricultura y del comercio, tiene también a su cargo el fin cultural de la instrucción, de la virtud ciudadana y de la moralidad pública. Sobre todo esto se encuentran en Santo Tomás conceptos notables en los cuales se unen la profundidad de los principios y el sentido que lleva a la observación de la realidad. Dentro del orden cultural que al Estado pertenece está también el fomento y protección de la vida religiosa.

Santo Tomás está colocado en el punto de vista del Estado religioso, que era el Estado de su tiempo y de su convicción, y al cual naturalmente era extraña la idea de tolerancia y libertad religiosa y de conciencia.

En el juicio fundamental de la relación entre la Iglesia y el Estado señala a éste un terreno legal propio e independiente, el que se refiere a los asuntos temporales, y a la Iglesia un reino también independiente y propio, el de los asuntos o intereses espirituales, y ambos poderes los refiere a Dios y de Él los deriva. Una subordinación del Estado a la Iglesia sólo existe en cuanto las cosas temporales se relacionan con la salud de las almas y es, por tanto, una subordinación para lograr una ordenación entre los distintos fines.

Se encuentran también en Santo Tomás fundamentales consideraciones entre los Estados y los pueblos. Conoce un derecho de gentes (*ius gentium*) que comprende las leyes fundamentales más elevadas, evidentes por sí mismas, que se muestran a nuestra razón como necesarias para la vida común de los pueblos y Estados, y que por todos los pueblos deben ser observadas. Estas leyes fundamentales son, por ejemplo, que deben observarse los tratados, que los legados son inviolables, que en la guerra deben ser respetados las mujeres,

los niños y los inocentes, forman el fundamento jurídico-natural del derecho de gentes representado en los convenios y tratados. Los elementos de derecho natural que se encuentran en los escritos de Santo Tomás, fueron después desarrollados por Francisco de Vitoria y especialmente por Suárez.

4.7. La lucha en torno a la doctrina de Santo Tomás

Tomás de Aquino ha ejercido sobre sus contemporáneos poderoso influjo, no sólo en el terreno de la Teología, sino también de un modo principal como filósofo. Tuvo discípulos entusiastas, pero también decididos adversarios. Y fué la Facultad de Artes liberales de la Universidad de París, no la Facultad de Teología, a la que él había pertenecido, la que después de su muerte dirigió un sentido escrito de pésame al capítulo general de la Orden dominicana, celebrado en Lión en 1274, expresando así lo que significaba para la Filosofía la pérdida del que había volado demasiado pronto a la patria celeste. El mayor número de las obras todavía inéditas de sus discípulos inmediatos y mediatos son en buena parte de contenido filosófico, especialmente metafísico y psicológico. De la orden. de Santo Domingo figuran en el circulo de los discípulos del Aquinatense, Bernardo de Clermont, Tolomeo de Lucca, Bernardo de Trilia, Egidio de Lessines, Tomás Jorze, Tomás de Sutton, Juan de Sterngassen, etc. De la orden agustiniana vemos a sus plantas a Egidio Romano, Agustín Triunfo, Jacobo Capocci de Viterbo. Uno de los más fieles discípulos de Santo Tomás fué Pedro de Auvernia, miembro de la Facultad de artes liberales de París.

Los discípulos y seguidores del Aquinatense, a los cuales Arnaldo de Vilanova (†1311) dió la denominación de tomatistas (más tarde se usó el nombre de tomistas) tuvieron amplia ocasión de defender la doctrina de su celebrado maestro, del *Doctor communis*, como pronto fué llamado Santo Tomás, contra violentos ataques. En esta lucha, desarrollada en torno a la doctrina de Santo Tomás, ocuparon el primer lugar las cuestiones referentes a la teoría de la materia y la forma (unidad de la forma substancial) y a la psicología y psicología del conocimiento (*cognitio in rationibus aeternis*). Tres años después de la muerte de Santo Tomás, en 1277, encontramos doctrinas suyas entre las proposiciones condenadas por el obispo de Paris Esteban Tempier y el arzobispo de Canterbury Roberto Kilwardby. No dejó Santo Tomás de encontrar contradicción en su propia orden por parte de la dirección conservadora agustiniana, pero su doctrina fué combatida mucho más duramente

todavía por la escuela franciscana aferrada al agustinismo. Hacia el año 1278, el franciscano Guillermo de la Mare escribió un *Correctorium fratris Thomae*, una critica compendiada de 118 puntos doctrinales, filosóficos en su mayoría, del Aquinatense. Contra esto los discípulos y compañeros del atacado en la orden dominicana escribieron una serie de *Correctoria corruptorii*, que abundaban en aclaraciones para la recta comprensión de las doctrinas propias del tomismo. Una segunda generación posterior de discípulos de Tomás de Aquino, entre los cuales se encuentra en primera línea el que fué después general de los dominicos Hervé Natalis (†1323), defendieron a su maestro contra la resuelta crítica que el entendimiento sutil de Duns Escoto había hecho del sistema tomista y trataron de representar la genuina doctrina del Aquinatense incluso frente a Enrique de Gante, al mismo Egidio Romano y a Godofredo de Fontaines.

Dante Alighieri (†1321), como teólogo en sentido amplio, se encuentra bajo la influencia de la teología de Tomás, pero, según han mostrado recientes investigaciones, por sus ideas filosóficas no puede ser llamado pura y estrictamente tomista, pues se advierte también én él el influjo del agustinismo y una corriente neoplatónica. De modo especial se muestra esta corriente de neoplatonismo en su cosmología, en la teoría de las inteligencias y la de la iluminación. Recientemente, Miguel Asin y Palacios ha defendido la tesis de que la Divina Comedia del Dante tiene una inspiración arábigo-islamítica, y refleja especialmente el influjo del místico Abenarabí, de Murcia.

Capítulo 5

La filosofía Escolástica en los siglos XIII y XIV. Duns Escoto y Occam

Con Tomás de Aquino y sus contemporáneos, la Escolástica había alcanzado su punto culminante. El carácter propio de esta Escolástica, desarrollada hasta la perfección, es el equilibrio entre la profundidad del contenido, el manejo e indagación de los problemas filosóficos y teológicos con la mira puesta en la realidad y en el estudio de las fuentes por un lado, y por otro la sagaz y penetrante descripción lógica del proceso del pensamiento. Pronto se rompió esta armonía de ambos elementos, formal y real: desapareció cada vez más el gusto por el estudio conexo de las fuentes, casi no se utilizó más que colecciones de citas o pasajes filosóficos y teológicos de segunda mano, y se les hizo objeto de una micrología dialéctica. El procedimiento formalista que se perdía en cavilosas minucias y que ya se había señalado en los primeros tiempos de la Escolástica, predomina nuevamente cada vez más sobre el punto de vista real, de largo alcance, sobre la especulación de grandes construcciones como la que había ocupado la inteligencia de Anselmo, de los Victorinos, de Buenaventura y Tomás de Aquino; la inteligencia y las aficiones intelectuales estaban cada vez más extraviadas. Llegó la época de la Escolástica tardía de los siglos XIV y XV que por más de un aspecto debe llamarse una decadencia de la Escolástica. Pero no es acertado ver en estos siglos solamente un tiempo de decadencia filosófica, como sería también una exageración querer ver en ellos la aurora de la filosofía moderna. Un juicio completo y seguro de estos siglos sólo será posible cuando, sobre la base de la investigación de los manuscritos, aparezcan claras en su pensamienlo filosófico tanto las personalidades nuevas como las que ya son conocidas, y pueda acometerse la empresa de trazar un cuadro exacto de las direcciones

filosóficas. No faltan en estos siglos, como se muestra cada vez más en la progresiva investigación de las fuentes, sagaces y penetrantes cerebros filosóficos ni interesantes corrientes y direcciones. El tiempo de las grandes síntesis, el período de las Sumas filosóficas y teológicas había pasado, pero en aislados problemas filosóficos de la lógica y de la lógica del lenguaje, de la teoría del conocimiento y de la psicología se trabajó en este tiempo con agudeza y a veces con independencia.

Entre los aspectos y direcciones científicas de este período que son dignos de notarse hemos advertido más arriba, como carácter general de la Escolástica, el sentido de las ciencias de la Naturaleza que dominó en este tiempo en París y que no sólo presintió sino que incluso conoció el sistema astronómico de Copérnico y las teorías físicas de Galileo y de otros.

Rasgo notable del final de la Edad Media es la lucha entre la Escolástica y el Humanismo. Los humanistas (como Leonardo Bruni, Lorenzo Valla y otros) hicieron dura crítica de la latinidad de las obras escolásticas, y en especial de las traducciones de Aristóteles utilizadas por los escolásticos. Nuevas versiones de Aristóteles se hicieron (por ejemplo de Leonardo Bruni, Gregorio de Trebisonda, Bessarion), en las cuales los escolásticos echaban de menos la segura fidelidad filosófica. En algunos sabios de la época (Coluccio Salutati, Juan Dominico, Ambrosio Traversari, etc.) se unieron armónicamente la formación escolástica y el gusto humanístico de la forma. Hacia fines de la Edad Media surgen escritos en los que se procura llegar a una interna consonancia entre la sabiduría profana antigua y el pensamiento cristiano. En este sentido poseemos tratados todavía inéditos de Rafael de Pornaxio, Jacobo de Lilienstein y otros. En el siglo XVI escribió con el mismo propósito Agostino Steuco (†1549) la obra *De philosophia perenni.*

Se registra también en la época del Humanismo un íntimo contacto entre Italia y el Oriente helénico. Gracias a él y también gracias a los esfuerzos realizados en pro de la unión, y a los concilios celebrados para procurarla, reviven las relaciones ya anteriormente anudadas entre la ciencia bizantina y la Escolástica. Bizancio había tenido ya en el siglo XI esclarecidos cultivadores de la lógica en Miguel Psellos y Juan Italo. La mística bizantina está representada en Simeón, al cual se añaden los teólogos (†ca. 1092) Gregorio Palamas y Nicolao Kabasilas. Una influencia de la escolástica occidental sobre la filosofía y teología bizantinas se inició por el hecho de ser traducidas al griego en los siglos XIV y XV muchas obras de Santo Tomás de Aquino (*Summa theologica*, *Summa contra gentiles*, *De ente et essentia*, comentarios

sueltos de Aristóteles) por Demetrio Nydones, Jorge Scolario y otros. En el siglo XV surgió en Bizancio ardorosa lucha entre el platónico Jorge Gemistos Pleton y el aristotélico Teodoro Gaza, sobre si correspondía el primer lugar en la ciencia filosófica a Platón o a Aristóteles. En esta lucha el cardenal Bessarion, que tenía en alto aprecio a Santo Tomás y a Alberto Magno, adoptó un posición conciliadora.

Una profunda corriente de este periodo de la Escolástica es también la mística alemana de la orden de Predicadores, cuyos principales representantes fueron el maestro Eckhart (†1327), Juan Tauler (†1361) y Enrique Suso (†1366). Esta corriente procede, como ya hemos notado, de cantera Escolástica. El neoplatonismo preferido en la escuela de Alberto el Grande, en especial en Ulrico de Estrasburgo, se manifiesta señaladamente en el maestro Eckhart. La teología de Eckhart deja ver una huella de panteísmo en cuanto aparece borrada la diferencia entre el Ser de Dios y el de las criaturas, se presenta la creación como un brote eterno, necesario, interno, por el cual lo particular sale de Dios como de lo general; Dios y el fondo del alma humana son concebidos como una sola esencia especialmente en la vida sobrenatural mística.

Finalmente, este período de la Escolástica -y esto es una relación que pertenece más bien a la historia de los dogmas- lleva nuestra atención a la Reforma, ya que la teología de Lutero se encamina por los puntos de vista de Occam y otros. En este tiempo encontramos todavía notables figuras de pensadores, personalidades en cuya fisonomía espiritual percibimos de cuando en cuando rasgos modernos.

En el límite que separa el período de florecimiento de la Escolástica y el comienzo del período que ahora nos ocupa está Juan Duns Scoto, el *Doctor subtilis*, el fundador de la nueva escuela franciscana, cuya doctrina encontramos ya anunciada en el inédito comentario de sentencias debido a su maestro Guillermo de Ware. Duns Escoto es un cerebro agudamente crítico, que no cae en el punto de vista escéptico, sino que con la severidad y riguroso criterio del escudriñador que se coloca en el terreno de la argumentación científica somete a un fundamental examen la orientación de ideas y las pruebas de la Escolástica de entonces, especialmente la construcción doctrinal tomista. La significación de la labor escotista reside mejor en el aspecto crítico-negativo que en el positivo-constructivo. Como profesor en Oxford escribió Escoto un gran comentario de sentencias (*opus Oxoniense*), aclaraciones a Aristóteles, una obra *De rerum principio*, etc., y residente en París un comentario más

pequeño de sentencias (*Reportatum Parisiense*) y sus *Quodlibeta.*

En su concepción fundamental sobre la Filosofía y la Teología, Escoto no hace tan alto aprecio del pensamiento filosófico como Santo Tomás, afloja además el lazo entre Filosofía y Teología y dirige la última de estas disciplinas a una finalidad más práctica. El campo de la razón en las cuestiones teológicas se estrecha, porque se sustrae al conocimiento racional una serie de atributos divinos que son transferidos al terreno de la fe. También la inmortalidad del alma es concebida en una parte de sus escritos solamente como una verdad de fe. Por lo demás, se mantiene en todo caso en el terreno de la Metafísica, por él altamente apreciada, y en completo acuerdo con el dogma de la Iglesia. Si bien separa algo la Filosofía de la Teología está muy lejos de admitir la doctrina de la doble verdad.

La característica de la teoría dcl conocimiento y de la metafísica de Duns Escoto es su «formalismo», es decir, la doctrina de que en las cosas en general (genéricas, específicas e individuales) se encuentran realidades, formalidades o grados de ser que se distinguen entre sí por la difícilmente comprensible *distinctio formalis a parte rei.* La última *realitas*, la que sobreviene o se añade a la esencia específica como una positiva determinación y perfección es la *realitas* individual (*haecceitas*). Duns Escoto no pone, como Santo Tomás, el principio de individuación en la materia. En la Psicología, Escoto no explica, como Santo Tomás, la unión del alma y el cuerpo en el sentido de la unidad de la forma substancial, sino que admite al lado y antes del alma espiritual, que anima el cuerpo como forma esencial, una *forma corporeitatis*, por la cual el cuerpo es constituido como cuerpo. Al tratar de la vida anímica y de las facultades del alma, subraya Escoto la posición dominante y la actividad de la voluntad. Sin embargo, esta primacía que para Escoto tiene la voluntad no quiere decir que ella sea la facultad fundamental y que la luz de la razón no suponga nada, solamente quiere acentuar, sin entrar en aquilataciones teológicas, que la voluntad representa la más alta y noble potencia. Escoto coloca también la bienaventuranza primaria y formalmente en la voluntad, no como Santo Tomás en el intelecto. Si Escoto realza el libre albedrío más aun que Santo Tomás, no por esto pretende defender un irracional indeterminismo ni un querer arbitrario y sin fundamento. Esta fuerte acentuación del papel de la voluntad se revela también en la concepción escotista de la relación de la voluntad divina con el orden moral y el orden natural. La voluntad divina está aquí ligada únicamente por las leyes de la lógica, sólo puede querer lo que lógicamente no es contradictorio. Además, la voluntad divina está ligada por los dos primeros preceptos del Decálogo que son ley natural en

sentido propio y no pueden ser dispensados; los otros preceptos del Decálogo tienen su fundamento en la voluntad divina y son por tanto dispensables por Dios. Nótese además por lo que respecta a la doctrina de Duns Escoto sobre la voluntad que el paralelo varias veces señalado entre su primacía de la voluntad y la doctrina kantiana de la razón práctica no tiene en los textos del *Doctor subtilis* ningún fundamento. A Escoto se unió la escuela escotista que quedó en los siglos siguientes al lado de la escuela tomista, como la dirección escolástica más influyente. En la lucha de ambas escuelas se hizo valer la oposición o discrepancia entre Santo Tomás y Escoto.

Duns Escoto en la cuestión de los universales era realista, enseñaba una existencia real de lo general en lo individual. Según esto pertenecía a la *via antiqua*. La *via nova* se marca por la renovación del nominalismo en el siglo XIV. Propiamente, el creador del nominalismo de este período de la Escolástica es el franciscano inglés Guillermo de Occam, que no era discípulo de Escoto y que, después de una existencia rica en luchas científicas y también politico-eclesiásticas, murió en Munich en 1349. Un impulso hacia la reviviscencia del nominalismo encontramos ya antes en Durando de Saint-Pourçain (†1332), que, aunque dominico, hizo severa crítica de Santo Tomás, y en el teólogo franciscano Pedro Aureoli (†1322).

Guillermo de Occam, un pensador independiente, orientado hacia el empirismo, de gran iniciativa científica, el *venerabilis inceptor*, ha edificado su teoría del conocimiento conceptualista-terminista sobre su doctrina de la intuición y la abstracción. Parte del supuesto de la negación, señalada ya en Durando, de la doctrina escolástica de la *species sensibilis* y la *species intelligibilis*. Mediante la intuición conoce la fantasía, la existencia de una cosa singular. También el entendimiento aprehende directamente, por la intuición, la cosa singular y juzga de su existencia. Según esto, el objeto del conocimiento sensible y del conocimiento espiritual es el mismo: lo singular, lo concreto, lo individual. La segunda función del entendimiento es la abstracción intelectual, en la cual finge un *conceptus* subjetivo y lo pone como signo de la cosa singular. Este *conceptus* subjetivo, por su significación, por la propiedad que tiene de ser signo para una pluralidad de cosas, es un universal, una idea general, a la cual, fuera del espíritu, no corresponde ninguna existencia real en las cosas singulares. Para este *conceptus* subjetivo, el intelecto sustituye o supone un nombre, un *terminus* (de ahí la denominación de *terminismus* y la de *terministae* aplicadas a esta forma del nominalismo). Este término vale como signo convencional para una clase de cosas singulares. El objeto inmediato de la ciencia como conocimiento evidente de las verdades necesarias

no son las cosas, sino los *conceptus* o *termini*. Esta teoría del conocimiento, subjetivamente orientada, no podía, naturalmente, dejar de influir en la metafísica de Occam. Las ideas de substancia, de causa, incluso el principio dc causalidad, toman una significación puramente subjetiva. Por esto Occam ha dejado al campo de la fe los objetos que pertenecían al vasto ámbito de la Metafísica de entonces. A las pruebas de la existencia de Dios, a las que hace objeto de su crítica, no da un valor forzosamente concluyente, sino a lo más una probabilidad. También las tesis de la psicologia metafísica son sustraídas al dominio de la razón. La psicología de Occam se determina en un sentido decididamente voluntarista. La voluntad participa esencialmente en la marcha del pensamiento y constituye en general la esencia del alma. Occam no reconoce ninguna diferencia real entre la esencia del alma y sus facultades o potencias. Este voluntarismo, trasladado a Dios, lleva en ética a la consecuencia de que el poder absoluto de la voluntad divina, elevado incluso a lo arbitrario, aparece como el último fundamento de la diferencia entre el bien y el mal, y así queda negado en sentido moral-positivo que exista entre el bien y el mal una diferencia interior, inmutable, fundada en la naturaleza.

El nominalismo de Occam se extendió considerablemente en los siglos XIV y XV, especialmente en las universidades alemanas. Mencionemos entre estos *occamistae* o *terministae* a Juan Buridán (†hacia 1330), notable como investigador de la Naturaleza y como psicólogo, al dominico Roberto Holkot (†1349), al agustino Gregorio de Rímini (†1338), al cisterciense Juan de Mirecourt (†hacia 1313), Alberto de Sajonia (†1390), Marsilio de Inghen (†1396), Enrique de Langenstein (†1397), Nicolás de Oresme, notable como investigador de la Naturaleza y economista (†1382) y Pedro de Ailly (†1425). De fines de la Edad Media es el teólogo de Tubinga Gabriel Biel (†1495), «el último escolástico», defensor de la teoría nominalista. Contemporáneo de Occam fué Nicolás de Autrecourt (†hacia 1350), que de modo algo semejante a David Hume, aplicó su crítica a la idea de substancia y al principio de causalidad con lo cual quedó también, para él, desprovista de valor la prueba tradicional de la existencia de Dios; tuvo por problemática la existencia misma del mundo exterior y llevó a su fenomenalismo el sistema aristotélico-escolástico.

El punto de vista tomista en la especulación filosófico-teológica encontró en el siglo XV decididos defensores en Juan Capreolo (†1444), el *Princeps Thomistarum*, en Pedro Níger (†hacia 1181), autor de un *Clypeus Thomistarum*, y en Dominico de Flandes (†1500).

La dirección escolástica orientada hacia Santo Tomás de Aquino tomó en el siglo XVI nuevos vuelos por impulso procedente en parte de España (Francisco de Vitoria) y en parte de Italia (cardenal Cayetano). Aunque esta restauración de la Escolástica tuvo un carácter principalmente teológico, se pone también de relieve la importancia del lado filosófico del sistema escolástico en las obras aristotélicas de un Silvestre Mauro, de los complutenses y coninbricenses, después en los compendiados *Cursus philosophici* (por ejemplo, el del dominico Juan de Santo Tomás). Con un sentido ecléctico ensanchó la filosofía escolástica el gran teólogo jesuita Francisco Suárez (†1617), célebre también en el campo del derecho natural y del derecho de gentes. La «ilustración» (Aufklärung) del siglo XVIII, aun en los ámbitos católicos, relegó como a un fondo lejano la Escolástica. Hacia mediados del siglo XIX se volvió nuevamente los ojos en las esferas de la filosofía católica a la tradición del Escolasticismo. Este movimiento hizo surgir la Neoescolástica, entre cuyos representantes hay unos que piensan en primer término en una reiteración o reproducción de la doctrina tomista, mientras otros, advirtiendo rasgos modernos en la Escolástica y rasgos escolásticos en la filosofía moderna, procuran un ensanchamiento de la filosofía escolástica en armonía con nuestro tiempo.